Н. ЗЕРНОВ

РУССКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ XX ВЕКА

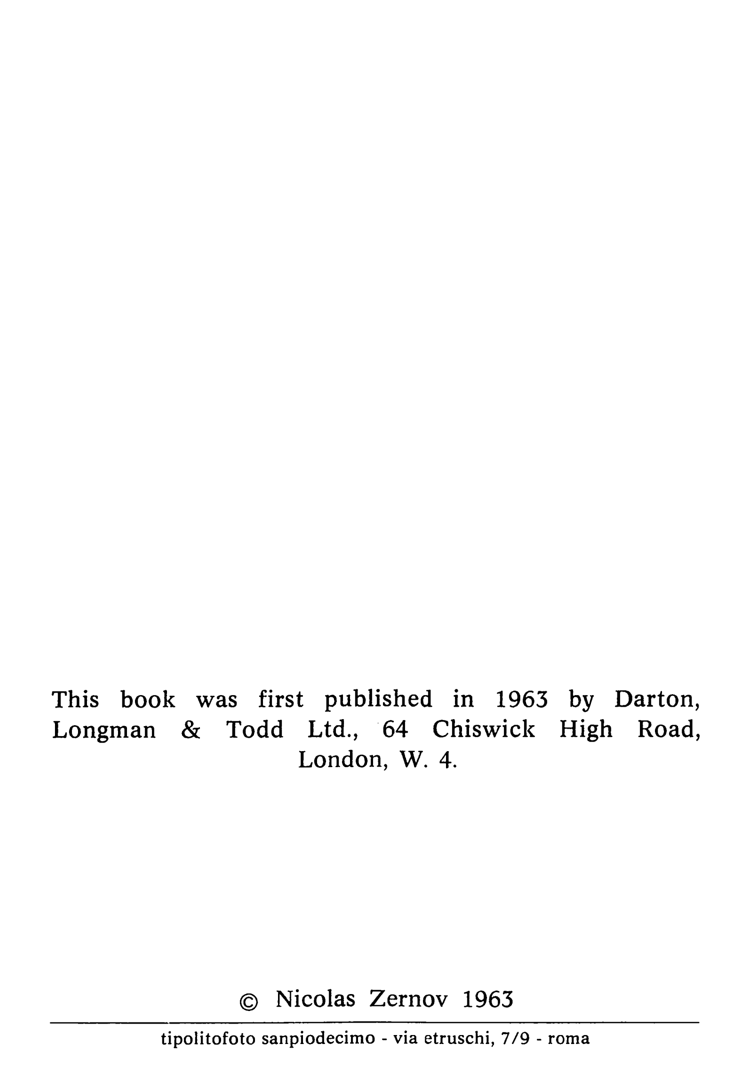
РУССКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ XX ВЕКА

Н. ЗЕРНОВ

РУССКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ XX ВЕКА

Перевод с английского

YMCA - PRESS
11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève, Paris V
1974



This book was first published in 1963 by Darton, Longman & Todd Ltd., 64 Chiswick High Road, London, W. 4.

tipolitofoto sanpiodecimo - via etruschi, 7/9 - roma

Жене моей –

вдохновительнице, помощнице и другу посвящаю эту книгу.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ

И кто не собирает со Мной,
тот расточает. Мф. 12, 30.

Это предисловие нам хочется начать словами, сказанными более полувека назад, в 1911 году, небольшой группой русской интеллигенции, основавшей книгоиздательство, чтобы принести русской общественности благую весть о Христе:

«Русское самосознание находится в периоде затяжного кризиса, который, по-видимому, не ограничится одним нашим поколением. Старые устои жизни и традиционные формы самосознания разбиты или же разбиваются на наших глазах историей, а новое только зарождается в мучительной борьбе и проходит через начальную стадию своего развития.

В такую критическую, но вместе с тем творческую эпоху, когда закладывается фундамент нового будущего, с совершенно исключительной остротой поднимается в душе загадка России.

Перед нами ставится вопрос не об одних внешних судьбах России, не об одном только ее государственном бытии и экономическом благосостоянии, но обо всем ее духовном облике, о ее призвании и значении в мировой истории».

Во все времена русская интеллигенция — эта совесть России — задавала вопросы: «Что такое Россия? В чем ее святыня и задача?» И по-разному отвечала на них. Сегодня и мы задаем их себе, задаем спустя полвека, в течение которых России удалось

изменить лицо земли, изменить лицо человечества. К лучшему ли? Мы не берем на себя ответственности ответить на это. Одно несомненно — сегодня судьба человечества более, чем когда-либо связана с судьбой России, а судьба России спокон веку связана с русской интеллигенцией. Именно она, русская интеллигенция, пронесла через десятилетия царских тюрем и ссылок веру в атеизм, материализм и социализм. К чему привела эта вера? Она развратила душу России и вызвала к жизни стихию революции, которая без остатка поглотила самую интеллигенцию.

Книга Зернова посвящена последней главе ее героической истории, в которой немногие из ее «святых, не верящих в Бога» (Г. Федотов) находят своего Бога и себя. Их предостерегающий голос не был услышан. Из атеизма, материализма, нигилизма не смогли родиться свобода и братство.

Свобода, братство и любовь возможны лишь во Христе. «Где Дух Господень, там свобода». Понадобился колоссальной силы урок — катастрофа, потрясшая мир до основания, чтобы привести интеллигенцию к покаянию. Только увидев дело рук своих, она поняла, как ложны и безжизненны ее идеалы.

Но мы не должны осуждать ее — мученичеством искупила она вину перед Россией и до конца пронесла свой крест.

Сегодня судьба России зависит от нас: добудем ли мы для нее свободу или приведем к еще большему, доселе невиданному рабству?

Только во Христе, облекшемся в плоть человеческую и принявшем крестную смерть, чтобы не умалить человеческой свободы, только в Нем мы можем обрести свободу для себя и нести ее другим.

Выбор пути зависит от нашего свободного решения. И Спаситель не утверждает, а спрашивает: «Сын человеческий, найдет ли веру на земле?»

Ныне среди идейной и духовной пустыни российской действительности все лучшее, свободолюбивое,

мыслящее, честнейшее приходит к Христу и в нем находит силу для творчества и деятельности, должных преобразить душу и лицо России. Задача эта выпала нам, участие или неучастие в ней — вопрос христианской совести каждого. Уклониться мы не можем: рано или поздно действительность заставит ответить на этот вопрос. Но если мы и выберем участие, то избави нас Бог от самоуверенности и безотцовства: ни на минуту не забудем, что сила, благодатно даваемая, молитвой мучеников российских нам посылается; идеи, которыми мы живем, выношены в безрадостных условиях русского изгнания. Ведь та часть интеллигенции, которая влилась в основное русло великой культуры и начала оцерковление с конца XIX века, и в изгнании жила болью о России, мучилась ее мукою — мысли ее и чаяния о России напоены кровью исстрадавшегося сердца. И сегодня наша первая и главная обязанность — помочь выношенной в изгнании «русской идее» вернуться на родину, перекинуть мосты через пропасть полувекового забвения к русской культуре, философии, религиозной мысли, богословию, литургическому богатству Православия, сохраненным, очищенным и приумноженным в изгнании остатками русской культурной элиты.

С этой точки зрения книга Зернова — пока единственная попытка осмысления русского религиозного возрождения в целом. Написана она для иностранцев, с русской культурой мало знакомых, потому изобилует упрощениями, грешит не всегда оправданным схематизмом. Но разве мы сами не иностранцы в знании собственной религиозной истории? Разве драгоценное сокровище русской духовности, религиозной мысли не новость для нас — русских людей? Потому примем с благодарностью работу автора, собравшего колоссальный материал и написавшего произведение, сейчас для нас, пожалуй, наинужнейшее.

В русское издание внесены немногие, на наш взгляд необходимые, уточнения и дополнения.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ ПРОТИВ ИМПЕРИИ И ЦЕРКВИ

Победа русской интеллигенции над императорской Россией в 1917 году — поворотное событие в истории двадцатого столетия. Низвергнув самодержавие, интеллигенция дала свободу общественному брожению и недовольству, скопившимся в русском народе со времен образования централизованной монархии в шестнадцатом столетии.

Разнообразные причины вызвали падение императорского правительства в середине изнуряющей войны, но нет сомнения, что непреклонная оппозиционность интеллигенции составляла острие тех сил, которые систематически подрывали устои государства и ускоряли революцию.

Однако интеллигенция не сумела использовать свой первоначальный успех; ее признанные вожди не удержали власть над русским народом — задача, успешно выполненная буржуазией во времена французской революции. Вместо того, чтобы воплощать идеалы политической свободы, вдохновлявшие тех, кто добился отречения царя от престола, следующий период русской истории оказался под властью коммунистической диктатуры. Русская интеллигенция стала первой жертвой революции, ради которой она так самоотверженно трудилась.

Интеллигенцию уничтожили настолько безжалостно, что теперь ее можно рассматривать как социаль-

ное явление безвозвратно ушедшего прошлого, хотя отдельные ее представители и дожили до второй половины двадцатого столетия как в России, так и среди политических эмигрантов. Несмотря на свое исчезновение, интеллигенция заслуживает специального исследования благодаря важному культурному и политическому вкладу в историю человечества.

Русская интеллигенция — единственная в своем роде. Ни в одной стране мира не было хотя бы отчасти подобной социальной группы. Ее нельзя назвать классом, так как она не имела единого экономического базиса[1]. Ее представляли члены старинных аристократических родов таких, как князья Долгоруковы, Шаховские, Оболенские, Трубецкие[2]. В ее среде можно было встретить известных промышленников и купцов: Морозовых, Коноваловых, Третьяковых, Поляковых и Бурышкиных[3]. Ее сердцевину составляли люди гуманитарных профессий, но к ней относились и пролетарии умственного труда, выходцы из низших слоев русского общества.

В еще меньшей степени интеллигенция была политической партией в общепринятом смысле слова. Ее члены исповедовали разнообразные политические убеждения, от либерализма и социализма — до коммунизма и анархизма. Одни были конституционными монархистами, другие — республиканцами. Одни одобряли терроризм, другие были пацифистами и отказывались противиться насилием даже злу. Русскую интеллигенцию неправомерно отождествлять с интеллектуальной и артистической элитой страны. Многие выдающиеся ученые и писатели находились вне ее рядов, а наиболее рьяные ее представители довольствовались немногими теориями, принятыми ими на веру, как, например, идея прогресса, дарвинизм или диалектический материализм. Наконец, интеллигенция, строго говоря, не была едина и по национальному составу — с конца девятнадцатого столетия она включала выходцев из многих народностей империи —

немцев, грузин, армян, татар и особенно евреев, игравших важную и иногда решающую роль в ее деятельности.

Хотя интеллигенция – это не класс, не партия, не профессиональное объединение, она ни в коей мере не была аморфна. Напротив, она была настолько ярко очерчена, отлична от остального населения, что ее представители распознавали друг друга не только по мировоззрению, но даже по платью, манерам, речи.

Писатели Анненков[4], Бердяев, Бунаков-Фундаминский, Степун, Варшавский и другие, затрудняясь в определении характера этой необычной социальной группы, сравнивали интеллигенцию с религиозным орденом. Такое определение помогает понять особое место интеллигенции в жизни русского народа. Федор Степун (1884-1965), один из ее ведущих представителей, сформулировал это понятие следующим образом: «Орден – сообщество людей, подчинивших себя определенному образу жизни, основанному на определенном мировоззрении. У ордена русской интеллигенции не было определенного религиозного взгляда, но он каждое мировоззрение превращал в религию. Никто не давал никаких обетов, но каждый, присоединившийся к ордену, знал, что это на всю жизнь»[5]. Другой летописец интеллигенции Гарольд Вильямс (ум. 1928 г.)[6] описывал ее как группу, ярко окрашенную религиозными убеждениями. В своей книге *Russia and the Russians* он писал: «Интеллигенция скорее носит характер религиозной общины, чем литературно-научного класса. Ее мировоззрение напоминает пуританство. Она обладает сектантским сознанием и ставит идеалом не спасение индивидуальной души, а спасение всего народа»[7].

Как всякий орден, русская интеллигенция имела собственные символ веры, дисциплину и традиции. Она прославляла своих святых и мучеников, проклинала еретиков и отступников. Ее представители, готовые вступать в бой, не боялись трудов и опасностей,

с мужеством и настойчивостью приносили все новые жертвы. Однако существовало и принципиальное отличие между орденами — светским и религиозным. Интеллигенция не имела писанного устава, иерархии и собственной организации. Это независимое движение — одно из проявлений способности русских действовать без подчинения какому-либо лицу, издающему декреты и налагающему на всех единую волю. Ряды интеллигенции были открыты для каждого, вдохновленного теми же идеями и желающего участвовать в общем деле. Ее ведущий принцип — служение простому народу, и поэтому крестьянство почиталось особо. Его благосостояние, счастье и свобода — те цели, в жертву которым приносились все другие соображения[8]. Популярный среди интеллигенции журналист М. А. Протопопов (1848-1915) выразил это убеждение: «Все для народа, все в народ и все из народа. И ничего — вне народа»[9]. Главным врагом считалось самодержавие, обвиняемое интеллигенцией в том, что оно держит народ в невежественном и угнетенном состоянии, и низвержение монархии представлялось прогрессивным элементам общества самой настоятельной задачей.

Отец Сергий Булгаков, один из выдающихся представителей интеллигенции, так описывал свою политическую позицию: «Всю свою молодость и сознательную жизнь до первой революции я был непримиримым врагом самодержавия, я его ненавидел, презирал, гнушался им, как самым бессмысленным, жестоким пережитком истории. Самодержавие — это полиция, жандармы, тюрьма, ссылки, придворные, ни для кого ненужные и неинтересные приемы и парады, и убийственная жестокость к русскому народу. Всю гамму интеллигентской непримиримости к самодержавию я изведал и пережил»[11].

Путь освобождения простого народа был заимствован в европейских социалистических теориях. Престиж западной цивилизации высоко оценивался всеми

представителями интеллигенции. Политическая мудрость ожидалась от Германии и Франции, однако ряд русских радикалов пытался создать и собственную, усовершенствованную версию социализма, основанную на вере в особые качества русского крестьянства с его общинным землевладением. Хотя некоторые интеллигенты были убеждены, что в России социализм восторжествует ранее, чем в Западной Европе, большая часть их признавала, что учиться надо у немцев, и считала атеизм и материализм признаками просвещения, полагая, что всякий, исповедующий атеизм и материализм, поднимается на высшую ступень цивилизации. Это были необходимые элементы символа веры, бесспорные для большинства представителей ордена. Православная Церковь отметалась, как часть старого строя, потому что не смогла помешать росту самодержавия, и тем самым увековечила несправедливость и неравенство, царившие в русской политической системе. В глубоком противоречии находились догматический атеизм интеллигенции и ее моральный кодекс поведения. С воодушевлением принималась дарвиновская теория борьбы за существование и выживание более приспособленного, создавались специальные кружки по изучению и пропаганде этой теории[12], однако не допускалось перенесение дарвинизма в область общественных отношений. Русские дарвинисты проповедовали священный долг служения народу, были готовы разделить народные страдания и снизойти до социального и экономического уровня жизни в крестьянской общине.

Русская интеллигенция презирала общепринятую сексуальную мораль, ратовала за равенство мужчин и женщин, считала нерасторжимость браков незаконным рабством и стояла за право каждого выбирать собственный путь; в то же время требовала аскетического отречения от удобной и спокойной жизни, призывая жертвовать личным благом ради блага народного, не предлагая взамен никакой награды, кроме сознания

выполненного долга. Орден призывал своих членов к самопожертвованию, как христианских подвижников и мучеников, и не замечал, что подобная героическая этика с индивидуальной оценкой каждой личности несовместима с материалистическим учением о человеке, как о животном, чье поведение обусловлено инстинктами и физиологическими потребностями. Своеобразные отличительные особенности этих взглядов: идеалистический нигилизм, самоотрицающийся эгоизм и секуляризированный аскетизм. Эти очевидные противоречия являются следствиями разрыва преемственности русской культуры, произошедшего в результате грубой и насильственной европеизации страны в восемнадцатом веке.

До этой встречи с Западом русские придавали большое значение обрядам. Их обрядовое благочестие имело много общего с ветхозаветными предписаниями. Русские различали чистую пищу от нечистой, а одежду и обычаи делили на приличествующие и неприличествующие доброму христианину. Наиболее ревностные сочетали бытовое благочестие с пуританским осуждением народных развлечений, с суровой духовной и телесной дисциплиной[13]. Христианский Запад отвергался, как подпавший под влияние ересей и пороков. Не только западные вероисповедания, но и обряды и обычаи рассматривались как вредоносные для души и тела. Русские верили в свою миссию хранителей неповрежденного Православия, и это убеждение связывалось с идеей Москвы — третьего Рима, славной столицы христианского мира[14]. Неизбежным поэтому было столкновение царя Алексея и его сподвижника Патриарха Никона с ревнителями старины, как только царь и Патриарх ввели некоторые изменения в обряд русской церкви, приближая его к греческому и украинскому образцам. Староверы основали собственную церковную общину и отказались поддерживать какую-либо связь с принявшими обрядовые изменения.

Раскол сопровождался небывалым взрывом религиозного фанатизма. Тысячи церковных повстанцев оставили дома и основали колонии на безлюдных землях за границами Московского царства или в глуши северных лесов. Другие сжигали себя заживо, предпочитая самоубийство осквернению[15]. Гибельный конфликт подготовил почву для реформ Петра, позволил царю-революционеру наложить железную руку на страну. Раскол облегчил уничтожение московского уклада жизни, но в то же время углубил противоречия между старой и новой Россией, породив еще большую враждебность к Западу, которая распространилась далеко за пределами староверческих общин[16].

В русской и западных культурах не было ничего принципиально несовместимого, ибо обе они коренились в христианском Откровении; вражда между ними возникла в результате длительной изоляции, различных недоразумений и взаимной подозрительности. Она могла постепенно исчезнуть при мудрой и неторопливой политике, обходящей камни преткновения; однако этот путь был непригоден для нетерпеливого царя. Петр боялся и ненавидел московский строй, и не упускал возможности унизить его приверженцев. Он вынудил русских бояр сбрить бороды, что казалось им унизительным, и навязал курение табака, порицаемое Церковью. Деспотичный монарх находил злорадное удовлетворение в унижении своих подданных перед грубыми и надменными иностранцами.

Петр построил империю на расколотом основании, уничтожил однородность русской культуры, открыв для своих последователей новый мир западной политической мысли, искусства и науки. Он расширил их горизонт и привил вкус к комфорту и даже роскоши; но эти, до него запретные, плоды европейской цивилизации покупались ценой отступничества от священных традиций русского Православия[17].

Для большинства петровские реформы были великим бедствием, народ попал под унизительное ярмо

крепостного права и мучительной солдатчины; его культурное развитие остановилось, людей принуждали нести бремя растущей империи, не предоставляя им возможности пользоваться благами этого роста[18]. Русская интеллигенция — плод петровской политики.

Краткое резюмирование главнейших стадий в эволюции императорской России необходимо, чтобы понять умонастроение интеллигенции и ее непримиримую оппозицию Санктпетербургскому самодержавию.

Петр был гений и маньяк. Созданный им государственный строй наследовал противоречивые черты своего творца — широкий кругозор и деспотизм, энергию и расточительную бесхозяйственность. История этого строя может быть поделена на три неравных периода. Первый начался в 1703 г. основанием новой столицы С. Петербурга и закончился 14 декабря 1825 г. поражением декабристов. Второй — завершился 19 февраля 1861 г. освобождением крестьян. Последний период заканчивается отречением Николая II 5 марта 1917 года.

В первый период происходит безостановочная экспансия империи. Монополия политической власти находится в руках дворянства, ставшего сторонником европеизации, поскольку хорошо вооруженная армия стояла на страже его интересов. Рост империи в восемнадцатом веке сопровождался дальнейшим закрепощением крестьянства. К 1825 году почти половина всех крестьян превратилась в крепостных, мало чем отличавшихся от рабов. Их могли покупать, продавать и обменивать, как прочие виды частной собственности. Таким образом, проникновение европейской цивилизации в России сопровождалось двумя нравственными факторами величайшего значения: принявшие ее русские оказались в оппозиции христианской традиции своей родины и в то же время получили власть над жизнью и смертью своих соотечественников, братьев по крови и вере. В благодарность за социальные и экономические привилегии дворянство не за

страх, а за совесть служило монархии. Оно, подобно Петру, было убеждено, что государственный долг состоит в насильственном насаждении западной культуры темному народу[19].

Отличительной чертой дворянства было рабское подражание Европе. Высокопоставленные его представители говорили преимущественно по-французски, копировали европейские моды, литературные и художественные вкусы, научные теории и философские учения, жили в домах, построенных по западному образцу, и старались как можно сильнее отмежеваться от русского народа. Вершиной самонадеянного просвещения было царствование Екатерины II (1762-96). Талантливая немецкая принцесса правила Россией в течение тридцати пяти лет, целиком придерживаясь вышеуказанных взглядов, и считала свое правление благодеянием для России. Распространив рабство на многие до того свободные части страны, царица рассматривала это злодеяние как законную плату русского крестьянства за блеск и европейский престиж своего двора.

Однако в годы царствования Екатерины появилось первое предостережение о быстро растущей пропасти между правящим классом и народом. Александр Радищев (1749-1802) опубликовал в 1790 г. книгу под названием «Путешествие из Петербурга в Москву», в которой ярко описал страдания закрепощенного крестьянства и деспотическую власть помещиков. За непрошенное вмешательство в политику просвещенного абсолютизма он был сослан в Сибирь. Хотя протест Радищева не имел никаких практических последствий, он не был одинок в осуждении рабства. Группа франкмасонов, объединившихся вокруг Ивана Новикова (1744-1818), также выступала против угнетения крестьянства. Основная идея этих христианских гуманистов — духовный рост личности. Противники рабства, они были убеждены, что оно принижает в равной степени и раба и господина. Однако франкмасоны поддер-

живали самодержавие, ожидая от монарха инициативы освобождения крестьян. Они с ужасом следили за эксцессами французской революции с ее антихристианским уклоном, и не считали свои дворянские привилегии пожизненными и неотъемлемыми правами.

Александр I (1801-25) обнадежил тех, кто ожидал от престола и либеральных реформ, и дальнейшей европеизации страны. Воспитанный в традициях французского республиканства, он много обещал, но мало что сделал. Роковое столкновение монархии и прогрессивной части европеизированных русских произошло в декабре 1825 г., когда после таинственной смерти Александра в далеком Таганроге группа аристократов, офицеров гвардейских полков, подняла неудачное восстание, пытаясь установить конституционную форму правления. Декабристы были далеко не едины в своей программе. Некоторые из них — республиканцы и экстремисты — выступали за решительные социальные реформы (вроде государственного экономического контроля), другие были преданы монархии; тем не менее, все они смотрели на Европу, как на образец, и верили, что политические теории Запада применимы и к их стране. Многие из них воспитывались в атмосфере французской культуры и вслед за Петром мечтали увидеть Россию, поднятой до уровня европейских государств. Их восстание закончило период тесного союза дворянства с самодержавием.

Второй период истории самодержавного строя совпадает с правлением верного последователя Петра, царя Николая I (1825-55). Немец по происхождению и воспитанию, он ненавидел все связанное с революционной Францией. Не беспокойный Париж, а Пруссия была для России идеалом. Цензурой и ссылками император пытался подавить либеральное движение. Его тридцатилетнее царствование — классическая эпоха в истории империи. Она казалась прочной, а на самом деле почва для ее падения была уже подготовлена.

Николай I — трагическая фигура, гораздо более

сложная, чем это принято думать[20]. Он обладал обостренным чувством долга, работал, не щадя сил, самостоятельно занимался внутренней и внешней политикой и совершал ошибки в обеих областях. Он не доверял русской аристократии, большинство царских помощников были немцы из прибалтийских провинций. Местное управление находилось в руках неумелой и низкооплачиваемой бюрократии, вышедшей из нижних слоев общества. Царь подавлял всякое выражение независимой мысли и, хотя приобрел репутацию самого волевого Романова девятнадцатого столетия, отсутствие решимости вынудило его отложить отмену рабства. Император периодически созывал негласную комиссию для обсуждения реформы, которую считал настоятельно необходимой и, однако, ничего не сделал для изменения социальной структуры государства, парализовав тем самым империю в то время, когда остальные европейские государства быстро менялись под влиянием промышленной революции. В самой России было много выдающихся деятелей, способных безболезненно перевести страну из политической и экономической системы восемнадцатого века в век девятнадцатый, но их отстранили от управления[21]. Роковое последствие этого паралича — отчуждение между интеллектуальной элитой и правительством. Творческое меньшинство образованных людей перестало верить в просвещенный деспотизм. Более того, осознав несправедливость рабства, они подвергли сомнению самое основание, на котором стояло грандиозное здание Санктпетербургской монархии. Идеологически они разделились на две группы, в равной мере враждебные прусскому типу самодержавия. Одни, известные как западники, считали, что Россия должна идти по пути европеизации. Их идеологи видели в Западной Европе единственный и универсальный образец социального прогресса и полагали, что чем больше Россия будет подражать Западу, тем значительнее будут ее успехи. Другая группа, славянофилы, утверждала,

что Россия — воплощение своеобразной культуры, основанной на православной христианской традиции, и что страна скорее разрешит свои многочисленные проблемы, черпая силы из собственных духовных источников, чем подражая Западу. Николай I враждебно относился к обоим движениям: ярый противник европейского либерализма и его русских подражателей, он в то же время чуждался и православного мировоззрения. Император пытался компенсировать недостаток свободы избытком дисциплины. Его главная цель — сохранение военного престижа страны, но в годину испытаний Крымской войны самодержавный строй был поколеблен до основания. Русская армия оказалась не в состоянии защитить даже собственную территорию, бюрократия была бездеятельна и продажна, промышленность неразвита, а хозяйство ослаблено непродуктивным крепостным трудом. Этим поражением окончился период политического застоя, начавшегося в 1825 г.

Александр II (1855-81), сын и преемник Николая I, провел ряд преобразований, из которых важнейшее — долгожданная отмена крепостного права[22]. Либеральными реформами открылся третий и последний период в истории империи. Десятилетие между 1856 и 1866 годами ознаменовалось значительным облегчением полицейского гнета. Ослаб и цензурный контроль, что сделало возможным публичное обсуждение политических и социальных тем.

Именно в этот критический в судьбе империи период на сцене появилась русская интеллигенция, как определенная и отличная от всех остальных общественная группа, с собственным символом веры и нравственным кодексом поведения, четко и громко выражавшая свое мнение. В отличие от либералов предшествующей эпохи, интеллигенция не желала поддерживать империю и делить с правительством бремя управления. Она относилась непримиримо враждебно к государству и делала все, чтобы его разру-

шить[23]. Реформы были проведены слишком поздно. Александр возобновил политику просвещения, покинутую его предшественниками, но вместо поддержки интеллигенции, заплатил жизнью за намерение восстановить справедливость и расширить политическую свободу. Он стал жертвой заговора, организованного радикальным крылом недавно образовавшегося ордена. Убийство императора окрасило кровью последний период заката империи. Безжалостная борьба между монархией и интеллигенцией закончилась гибелью обеих.

Может показаться странным, что либеральное царствование Александра II вызвало гораздо более сильную оппозицию, чем реакционное правление Николая I, и что враги самодержавия начали свою непримиримую деятельность тогда, когда русский самодержец приступил к выполнению программы, которую приветствовали наиболее просвещенные представители нации. Однако в этом есть своя логика. Одна из причин случившегося — коренные изменения в социальной структуре европеизированного правящего класса. До середины столетия он преимущественно состоял из членов землевладельческих семей, принадлежавших к сравнительно ограниченному кругу. Их существование зависело от привилегий, гарантированных самодержавием. Некоторые из них, например декабристы, стремились к большему участию в управлении страной, критиковали политику императоров, но даже и недовольное дворянство оставалось преданным С. Петербургской империи, враждебным старому московскому строю.

Как класс дворянство целиком зависело от крепостного права, хотя наиболее либеральные его представители сознавали все зло неограниченной власти. Недоверие Николая I к русской аристократии и желание управлять с помощью чиновничества вынудили его набирать на государственную службу выходцев из других сословий. Русские университеты — в начале века привилегия дворянства — постепенно открылись

для сыновей сельского духовенства, мелких государственных чиновников и даже крепостных, получивших вольную. Во второй половине века эти разночинцы составляли большинство студентов. По происхождению, по духовному и культурному багажу у них было мало общего с представителями землевладельческого класса. Новое поколение образованных русских, вышедшее из низших слоев населения, имело другую психологию. Они подвергались тому же процессу европеизации, как и их предшественники дворяне, но реагировали на него по-своему, и отношение к строю, допустившему их к европейской культуре, было иным. Они не испытывали ни лояльности, ни признательности к государству, а себя рассматривали как отщепенцев, так как стояли ближе к непривилегированным классам, хотя уже не разделяли христианской традиции народа. Они пленились европейской антиклерикальной мыслью в ее наиболее радикальных выражениях; пытались постигнуть тайны европейской цивилизации, однако не для того, чтобы вкусить прелести европейской жизни, прельщавшие дворянство восемнадцатого века, а чтобы получить готовые рецепты борьбы с социальным и политическим злом, царившим на родине[24].

Эти русские, вынесенные на гребне второй волны европеизации, нашли учителей в радикальном слое дворянства, недовольном давящей атмосферой николаевского царствования и готовом продолжать дело, начатое декабристами. Соединение этих различных социальных групп подготовило будущий состав русской интеллигенции. Каждая группа имела собственное кредо. Радикалы из дворянского сословия с чувством социальной вины своего класса, нравственно ответственного за угнетение крестьян, стремились искупить свой грех перед народом. Русская литература этого периода рисует подобный тип кающегося дворянина. Выходцы из средних слоев проповедовали отрицание сословных различий, стремление к равенству и критическое отношение к культуре, которую они считали

порождением буржуазного духа. Обе эти группы постепенно перемешались. Нередко случалось, что дети состоятельных семейств исповедовали крайний нигилизм, тогда как сыновья бывших крепостных жадно впитывали западную и русскую культуру.

Здесь уместно отметить, что орден интеллигенции никогда не охватывал всех европеизированных русских. Многие из них оставались вне его. Будучи консерваторами или либералами, они чуждались целей и средств борьбы радикальной интеллигенции. Таковы, например, сотрудники Александра II в период реформ. Некоторые из них — славянофилы, как Александр Кошелев (1806-83) и Юрий Самарин (1819-76). Другие — либеральные государственные деятели, вроде военного министра Дмитрия Милютина (1816-1912), его брата, помощника министра внутренних дел, Николая Милютина (1818-85) или князя Василия Черкасского (1824-78). Таким был и Константин Кавелин (1818-85), профессор философии, и многие другие.

В равной мере вне интеллигенции стояли те писатели, ученые и художники, которые не вмешивались в политику или, интересуясь ею, не усвоили тех принципов, которыми руководствовалась интеллигенция. Среди них можно назвать графа Льва Толстого (1828-1910), Ивана Гончарова (1814-91), Федора Тютчева (1803-73), Алексея Толстого (1817-75) и Афанасия Фета (1820-92). Даже Ивана Тургенева нельзя считать представителем интеллигенции, хотя он постоянно описывал ее и спорил с нею; но зато писатели народнического направления, такие как Глеб Успенский (1843-1902), Н. Наумов (1838-1901), Н. Златовратский (1843-1911), С. Степняк (1852-95)[25], поэт Николай Некрасов (1821-77) — типичные представители интеллигенции.

Особое место среди различных ответвлений русской умственной и художественной элиты занимали те, кто порвал с орденом, подверг критике его символ веры и начал проповедовать иное разрешение русских

проблем. Среди них были гении, как Федор Достоевский (1821-81) и Владимир Соловьев (1858-1900), которых читали и любили, но их призыв последовать за ними, вернуться к Церкви и в христианстве искать ответ на все волнующие человека вопросы остался гласом вопиющего в пустыне. Лишь в двадцатом веке, когда орден начал терять былую сплоченность, для некоторых интеллигентов открылся сокровенный доселе смысл этих идей. Были среди них и сменившие республиканство на монархизм, подобно Василию Кельсиеву (1835-72) и Льву Тихомирову (1852-1923), но они считались предателями, и от них отвернулись даже друзья[26].

Интеллигенция отличалась узким кругозором, не подвергала сомнению свои убеждения, спорила не о целях и принципах, а о методах и тактике, раздиралась на враждующие фракции и группировки, но, несмотря на все это, имела огромную силу, ибо ее сторонники готовы были за свои идеи претерпеть страдания и лишения. Защитники монархии оказались мудрее и опытнее, но им не хватало идейной целеустремленности и героизма рыцарей этого светского ордена. Интеллигенция выиграла битву и уничтожила русский государственный строй.

Перед каждым, изучающим этот период, встает вопрос: откуда бралась энергия интеллигенции, в чем ее источник, так и не иссякший до конца ее краткой истории? Вопрос этот остается спорным, хотя изучение деятельности основателей и вождей ордена, их основных убеждений и созданных ими общественно-политических движений дает важный материал для анализа этого уникального в своем роде общественного явления. Орден имел многих ярких представителей, однако, восемь из них можно выделить как наиболее подлинных его выразителей — их авторитет стоит неизмеримо выше всех остальных. Трое из них основали орден, трое стояли во главе его в годы расцвета

и активной деятельности, и двое довели его до момента, когда начался период распада.

Первые трое: Виссарион Белинский, Александр Герцен и Михаил Бакунин. Белинский — сын бедного провинциального доктора, представитель умственного пролетариата, самоучка — в жизни был неприспособленным человеком, все годы страдал и умер от чахотки. Он обладал тяжелым, однако иногда блестящим стилем, его идеи были догматическими и часто противоречивыми и тем не менее под его влиянием находились не только его современники, но и последующие поколения. Он стоял в центре умственного движения своего времени, спорил со славянофилами, с Гоголем и Достоевским. Под конец жизни Белинский потерял веру в Бога и изменил своему первоначальному философскому идеализму, стал ярым проповедником атеизма и материализма. Секрет его влияния заключался в честности и прямолинейности. Все его существо как бы горело религиозным огнем. Бескомпромиссный и фанатичный борец против всех форм угнетения, лжи и лицемерия, он был сыном той провинциальной России, где православная вера не требовала доказательств, церковные праздники и обычаи всеми неукоснительно соблюдались, где неизвестны были скептицизм и релятивизм. Сохранив этот цельный дух, Белинский сменил христианский символ веры на западный социализм. Он стал учителем и отцом интеллигенции, потому что верил в Царство Справедливости.

Герцен принадлежал к иному миру. Его отец, Яковлев, богатый помещик и рационалист в духе восемнадцатого века. От его любовницы (немки из Штутгарта) и родился Герцен. Герцен единственный вождь интеллигенции, атеизм которого носил более агностический, чем догматический характер; по этой причине он не был в центре движения и никогда не почитался радикальными кругами. Герцен получил

прекрасное образование и проникся западно-европейской культурой, что еще больше отличало его от интеллигенции, медленно выходившей из рамок традиционного русского уклада жизни и плохо представлявшей, что делается за пределами России.

Четырнадцати лет от роду Герцен поклялся мстить за декабристов и до конца был верен этой клятве. Изгнанником он вел непрерывную борьбу с царским режимом, горячо любил свободу и верил, что призвание России — быть авангардом на пути к социализму. Интеллигенция ценила его за бескомпромиссное отношение к делу освобождения, но, далекий от фанатизма, он обладал редким для политика даром самокритики и готовности пересмотреть свою точку зрения. В 1869 году, за год до смерти, в открытом письме Бакунину, Герцен отрекся от многих прежних своих убеждений, священных для интеллигенции. В этом, возможно, одна из причин глубокого антагонизма между Герценом и Чернышевским. Они встретились в 1860 г. в Лондоне, но это лишь усилило их взаимную антипатию. Последние годы жизни Герцена были омрачены семейной драмой и непрерывными нападками нигилистов, видевших в нем устаревшего революционера-романтика. Герцен не выносил самонадеянности, узколобости и провинциализма своих радикальных критиков, а они не могли понять широту его кругозора и глубину культурных интересов.

Бакунин был ближе и понятнее членам движения. Сначала верующий христианин, он затем сменил веру в Бога на веру во всеобщее разрушение, несущее человечеству мир, единение и свободу. Бакунин был человек динамичный, благородный, наивный и деспотичный; сторонники боялись его и в то же время обожали, но он оставался одиноким в своей непрерывной революционной деятельности. Бакунин оказал исключительное влияние на крайнее левое крыло интеллигенции, но анархизм и безответственность помешали ему создать собственную партию. Резкие

нападки в дальнейшем на Карла Маркса скомпрометировали его в глазах тех, кто верил в восходящую звезду этого немецко-еврейского провидца.

Белинский, Герцен и Бакунин — предтечи этого движения, вдохновляющие, но одинокие фигуры. Истинными основателями ордена интеллигенции, ее признанными учителями следует считать Николая Гавриловича Чернышевского, Николая Александровича Добролюбова и Дмитрия Ивановича Писарева. Лишенные дарований своих выдающихся предшественников, они с их несложным «кредо» и ограниченными горизонтами оказали длительное влияние на последователей. После смерти Писарева, Добролюбова и ссылки Чернышевского командные места заняли Петр Лаврович Лавров и Николай Константинович Михайловский. Эти пятеро сформулировали мировоззрение интеллигенции, создали ее идеологию и наметили программу деятельности.

Чернышевский — сын священника, любимого приходом за доброту, благочестие и пасторскую ревность — хотел вначале пойти по стезе горячо верующего отца и, учась в семинарии, поражал усердием и способностями к наукам. Но в дальнейшем, под влиянием Людвига Фейербаха (1804-72) и Франсуа Фурье (1772-1857), он, потеряв веру, стал атеистом и материалистом. Однако со времен христианской юности сохранились в нем непреклонная решимость служить родному народу, бороться за справедливость и просвещать всех, пребывающих в темноте и невежестве. Талантливый публицист, Чернышевский заставил многих поверить в свои идеи. Особенной популярностью пользовался его роман «Что делать?», рисующий непреклонного революционера, посвятившего жизнь служению народу. Хотя читателей и вдохновлял атеистический материализм, некоторые стороны поведения этого революционера напоминают монашеский аскетизм: закаливая волю, он спит на доске, утыканной гвоздями.

Несмотря на официальный запрет, книга читалась повсеместно и стала своего рода священным писанием ордена. Деятельность Чернышевского внезапно оборвалась в 1864 году арестом и ссылкой в Сибирь. Освобожденный в 1883 г., он умер на родине в Саратове, но в последние годы жизни мало что привнес в русскую мысль.

У Добролюбова и Писарева краткая, но влиятельная литературная карьера. Добролюбов умер в двадцать пять лет, а Писарев утонул, купаясь в море, в возрасте двадцати восьми лет. Подобно Чернышевскому, Добролюбов — сын священника и учился в семинарии. Писарев не принадлежал к духовенству, но в юности отличался религиозностью. Он даже присоединился к кружку студентов, давших обет безбрачия и христианского аскетизма. За годы учения он, как и Добролюбов, поменял христианство на примитивный материализм, всецело воспринял теорию утилитаризма и веру в неограниченное могущество науки; однако сохранил религиозный пыл в проповеди своих идей. Писарев придерживался крайней формы материализма. Последовательный нигилист, сводящий все виды человеческой деятельности к биологическим функциям, он в то же время сохранил веру в естественное благородство человека и требовал для него абсолютной свободы. Профессор Зеньковский в своей «Истории русской философии» следующим образом резюмировал учение Писарева: «Писарев, конечно, философски наивен, но это нелогичное сочетание идеалистического пафоса с элементаризирующим материализмом, бескрылого позитивизма с поклонением свободе, безоглядного релятивизма с сознательным человеколюбием, все это осталось типичным для русского секулярного радикализма»[28].

Характерно для духовного уровня интеллигенции, что три ее наиболее влиятельных учителя достигли вершины успеха в молодые годы и написали самые известные произведения до тридцати лет. Их энту-

зиазм, несоответствие между теорией «разумного эгоизма» и всепроникающим морализмом, в основе своей коренящимся в христианстве, произвели глубочайшее впечатление на орден интеллигенции, в котором теоретический радикализм одерживал верх над более прозаическими соображениями политического реализма.

Два других учителя интеллигенции, Лавров и Михайловский, принадлежали к дворянству. Позитивисты в философии и идеалисты в политике, они и в преклонные годы сохранили юношеский энтузиазм и популярность среди студентов. Оба, как и их предшественники, проповедовали самоотречение во имя служения народу, свободу и нравственную ответственность личности. Их идеал — гармоническая, но критически мыслящая личность, воодушевленная высокими этическими принципами, с полным сознанием своего общественного долга. В них сочетался благородный взгляд на человека со слепой верой в науку, которая разрешит все трудности и загадки жизни, включая величайшую из них — тайну человека. Наивная вера в бесконечный материальный и моральный прогресс сопровождалась призывом к самоотречению во имя всеобщего блага.

Лавров — ученый, профессор математики при Военной академии. В 1870 году он уехал во Францию, чтобы вести революционную пропаганду; основал штаб-квартиру в Париже, начал издавать журнал «Вперед» и приобрел значительное влияние среди молодых революционеров.

Михайловский — профессиональный журналист с широким кругом интересов. Он отклонил предложение Лаврова эмигрировать и продолжал свою деятельность в Петербурге, возглавляя влиятельную группу народников. Хотя он и заимствовал идеи у Пьера Прудона (1809-65), Джона Стюарта Милля (1808-1903), Карла Маркса (1818-83) и Герберта Спенсера (1820-1903), но решительно отвернулся ст Запада, веря, что русская крестьянская община содержит зародыши

будущего бесклассового общества, и что долг образованных русских — органически слиться с сельской жизнью и в ней искать вдохновения и сил, предохраняющих от разложения.

В течение нескольких десятилетий Михайловский задавал тон в русской революционной прессе. Его народнический социализм потерял притягательность лишь в конце века с началом распространения марксизма, когда вера в крестьянскую общину как краеугольный камень будущего социализма, пошатнулась. На почетное место выдвинулся пролетариат как единственно революционный класс, способный победить капитализм. Смена ориентации расколола радикальную интеллигенцию на два лагеря, продолжавших, однако, чтить прежних учителей. Несмотря на различия, у них было много общего. Начиная с Белинского и кончая Михайловским, все были утопистами, слепо верящими в способность науки перенести человека в бесклассовый рай. Поэтому им претил любой политический компромисс и идея медленного и постепенного прогресса; они допускали возможность социального чуда и надеялись, что русские единым смелым ударом достигнут желанной цели. В этом причина их огромной популярности. Все восемь обладали качествами духовных наставников и с религиозным пылом проповедовали наступление секулярной утопии, что одинаково воздействовало как на умеренных, так и на крайне левых революционеров. Последние в недрах интеллигенции создали два движения: хождение в народ и революционный терроризм, которые стали основой веры интеллигентов в свою освободительную миссию.

Летом 1874 года более четырех тысяч образованных молодых людей, четвертую часть которых составляли женщины, оставили дома и занятия. Одетые в крестьянскую одежду, стараясь подражать народной речи и манерам, они разбрелись по стране. Причины ухода из городов были различны. Одни желали разделить

бремя крестьянской жизни и труда; другие стремились взбунтовать крестьян, учили их отказываться платить подати и не подчиняться властям. Это героическое, но ошибочное движение потерпело полное фиаско[29]. Крестьяне встречали эмиссаров интеллигенции подозрительно и часто враждебно, принимая их за переодетых агентов своих угнетателей — помещиков. Полиция ловила агитаторов, и «поход в народ» окончился многочисленными арестами и ссылками.

Это движение более, чем всякая другая деятельность интеллигенции, выявило источник ее вдохновения, а также глубочайшее несоответствие целей и методов. Интеллигенция — враг империи, она инстинктивно чувствовала, что истинную Россию можно найти в народе, а не среди образованных классов, в недалеком прошлом еще самих угнетателей. Но этот культ народа, желание вернуться в его лоно, сопровождался решительным отречением от христианской веры, которая и придавала народу единство и духовную цельность. Интеллигенция пыталась уничтожить православную традицию, заменить ее материализмом и атеизмом, сделать крестьянское мировоззрение отголоском собственного (хотя одновременно она и сознавала в глубине души свою беспочвенность, оторванность как от старой московской культуры, так и от имперской цивилизации и свою чуждость им обеим). Лишь немногие, ушедшие в это паломничество, открыли для себя Православие[31]. Большинство считало себя апостолами новой религии и проповедовало утопический социализм как окончательное откровение истины и мудрости.

Многие студенты с горьким разочарованием узнали, что различие между ними и народом существует не только в одежде и речи, а в самом глубинном мирочувствии. Если материализм и атеизм — символы веры образованных классов, то крестьянство смотрело на себя как на хранителя православной веры и не соблазнилось западным социализмом. Значение этой

неудачи оценили лишь немногие радикалы, которые потеряли веру в крестьянство как силу, ведущую к социализму, и приступили к созданию тайных обществ — единственно верного орудия для осуществления коммунистического порядка. Они были убеждены, что только профессиональные революционеры, специально подготовленные к этой деятельности и слепо подчиняющиеся руководителям, могут осуществить переворот. Так учил Сергей Геннадиевич Нечаев (1847-82), выработавший совместно с Бакуниным «революционный катехизис» — кредо и программу действий террористов. Первый параграф катехизиса рисует революционера как человека без личных интересов, чувств, собственности, не имеющего даже имени. Все подчинено единому всепоглощающему интересу, единой мысли, единой страсти — революции. Нечаев признавал законным любое средство для достижения этой цели, и сам практиковал убийства, шантаж и подлог. Он был уверен, что его сподвижники, связанные совместно совершенным преступлением, будут сильнее. Это привело к убийству в 1869 г. одного из членов группы, И. Иванова, в результате чего тайная организация была разгромлена, вождь и вся группа арестованы[32].

Другой идеолог революции, Петр Сергеевич Ткачев (1844-85), развил нечаевские идеи и методы, в первую очередь технику революционной борьбы. Ткачева можно назвать предшественником Ленина, который довел эту технику до совершенства[33].

Установление идеального социального порядка путем заговора являлось целью и других тайных обществ. Одно из них, под названием «Ад», основали бывшие семинаристы И. А. Худяков (ум. 1876) и Николай Ишутин (1840-79). Член его, Дмитрий Каракозов, совершил в 1866 г. неудачное покушение на императора Александра II, освободителя крепостных, что замедлило проведение либеральных реформ. Это был сознательный акт политики экстремистов, считав-

ших вредным всякое социальное и экономическое улучшение положения народных масс, так как оно отодвигало наступление революции.

Характерная черта интеллигенции — симбиоз террористов и пацифистов, людей, вроде Нечаева и Ткачева, абсолютно безнравственных, и деятелей с высокими этическими принципами. Между ними не было ярко выраженной грани. Они спорили и критиковали друг друга, но признавали свое единство и часто переходили от одной крайности к другой: миролюбивый просветитель становился отчаянным террористом, а член тайного общества неожиданно отказывался от насилия и подлога как недостойных методов[34]. Причина этой текучести — все та же скрытая религиозность интеллигенции. Многие из молодых адептов оставались в сердце христианами, но, отвергнув духовный авторитет Церкви, становились жертвой собственного произвола. Они блуждали умственно и духовно. У них не существовало абсолютного критерия для суждения о своих и чужих действиях[35]. Однако в них ощущалось сильное влияние христианства и не угасал дух евангельский. Делить бремя ближнего для них — очевидный долг, и все они были готовы жертвовать собственной жизнью. Многие террористы считали себя мучениками за идею и не бежали от преследователей после совершенного преступления. Стремясь к царству братской любви и справедливости, они вместе с тем считали, что цель можно достигнуть физическим уничтожением противников, и оправдывали собственные действия тем, что всякий, жертвующий жизнью ради народного счастья и равенства, приобретает право обрекать на смерть политических врагов[36]. Некоторые из революционеров были людьми исключительной самоотверженности и сердечной чистоты и совмещали революционную деятельность даже с верой в Христа и его учение[37].

Такова социальная почва интеллигенции, таковы ее признанные учителя и самые почитаемые полити-

ческие герои. Что же тогда служило источником ее исключительной силы? Откуда она черпала убежденность и поразительную энергию? Значение ордена никогда не зависело от количества его членов — всегда небольшого объединения, вначале состоявшего из нескольких тысяч энтузиастов. Даже в начале двадцатого столетия орден был сосредоточен в университетских городах: Петербурге, Москве, Киеве, Харькове, Одессе и Казани; и в очень малой степени охватывал остальную Россию. Успех ордена заключался не в дисциплине, не в логике или последовательности, не в его философии, ни даже в качестве его руководства. Его истинный источник был скрыт в родственности интеллигентского поиска ПРАВДЫ (понятой не только рассудком, но и этически) с духом традиционного христианства русского народа. Интеллигенция высвободила религиозную энергию русской нации, собиравшуюся веками под золотыми куполами православных церквей. Орден никогда не подвергал сомнению основополагающие принципы, вошедшие в душу и плоть русских христиан под преображающим влиянием Евхаристии. Интеллигенция исповедовала христианство искаженное, лишенное цельности, христианство без Христа; она страстно хранила одни евангельские заповеди и не менее страстно отрицала другие. Отвергнув Откровение — основу христианской веры, и отказавшись, таким образом, от исполнения Христовых заповедей, интеллигенция получила соблазнительную возможность производить опыты. Ее адепты не связывали себя общепринятым нравственным авторитетом и презирали все условности. В одно и то же время они были безрассудны, неуравновешены и динамичны. Отбросив в сторону вековую мудрость Церкви, ее дисциплину, знание человеческой природы, члены ордена заменили учение Церкви своими, наспех скроенными, революционными манифестами. Они проповедовали наступление Царства Справедливости, но отрицали существование Бога, как побеждающую

силу добра над злом. Отвергнув «сентиментальную» Нагорную проповедь, они заменили ее утопическими схемами; боролись за установление общественного строя, в котором смог бы жить только преображенный человек, но сами в Преображение не верили; ожидали от других бескорыстного служения и братской любви, а сами отказались от силы таинства, дарующей благодать.

Слепота по отношению к истинным источникам своего вдохновения, вражда к христианству — стихийная реакция против секуляризированного государства, неудачная попытка вернуть потерянный мир православной теократии, разрушенный Петром и его преемниками. Интеллигенция презирала Церковь, потому что государство поработило ее и заставило замолчать. Орден взял на себя христианскую пророческую миссию, пытаясь пробудить страну, призывая русских людей самих строить свою жизнь в соответствии с общественной справедливостью, гармонией и миром. Интеллигенция считала себя способной справиться с этой задачей; она боролась против самодержавия под лозунгами западного радикализма — лозунгами атеизма и коммунизма, но за ними скрывались священные символы Русского Православия, с его благой вестью о преображении мира.

Интеллигенция гордилась своей приверженностью учениям Запада, но презирала европейского обывателя за близорукость, эгоизм, мещанство. Она во весь голос призывала преобразовать страну в соответствии с новейшими западными политическими теориями, однако, в действительности обвиняла русское государство не только в консерватизме и покровительстве привилегированным классам, но и в том, что оно детище Запада, враждебное традиционным идеалам русской нации. Уникальный характер интеллигенции, вопиющие противоречия ее идеологии — результат прививки западного материализма и социализма к дереву, корни которого уходили глубоко в почву,

омываемую живыми водами Восточного Православия.

Интеллигенция смотрела на себя как на политическое движение, но ее усилия направлялись к идеалу вне времени и пространства. В отличие от либеральных реформистов, она выступала против политических компромиссов и постепенных улучшений. Интеллигенция была движением эсхатологическим: все исторически обоснованное и осуществимое оказывалось для нее слишком плоским и прозрачным — одна из причин, по которой славянофилы со своей высокой оценкой допетровской Руси не повлияли на интеллигенцию. Лишь западный утопический социализм мог вдохновить орден: он был нов, неизведан и, главным образом, обещал в мгновение ока превратить обветшалое самодержавие в царство совершенного равенства и абсолютной свободы.

Интеллигенция, зависевшая от западной мысли, оставалась чуждой ее релятивизму и скептицизму. Может показаться парадоксальным, что наиболее консервативный слой русского общества — старообрядцы — психологически наиболее близок нигилистам крайне левого лагеря. Эти две группы обладали той же силой убежденности, готовности к самопожертвованию, непримиримой вражды к государству — качествами, редкими среди остальных русских. Кроме того они верили, что человек должен жертвовать собой ради высших идеалов, что бескорыстие и аскетизм необходимы для достойного существования, и что заботы о личном благополучии нравственно разлагают людей. Их односторонний, но исключительно религиозный пыл питался верой в особое призвание России и неприятием существующих социальных условий во имя идеального будущего.

Большая часть русского образованного общества была слишком погружена в свои заботы, своекорыстна и боязлива, чтобы поддерживать эти мессианские движения, но в то же время относилась к членам ордена, как к национальным героям, восхищалась и

прославляла их. Это пассивное преклонение придавало силы борющемуся меньшинству, заставляло упорствовать в, казалось бы, безнадежной борьбе. Старые противники государства отличались от новых тем, что староверам некуда было спешить. Они верили, что Божественный Учитель придет и воздвигнет Новый Иерусалим в Свое время, и что от Его учеников требуется только одно — быть верными Его заповедям и сохранять чистоту веры и обряда жизни. Интеллигенция же действовала с отчаянной поспешностью — у нее не хватало времени, чтобы тратить его даром, она боялась упустить последнюю возможность. Староверы были тверды, упорны, терпеливы. Они чтили свои обычаи, быт, искусство, к сокровищам, созданным их предшественниками, добавляли еще и свои. Интеллигенция не имела прошлого, она не любила и не ценила русскую культуру, мечтала порвать со всеми традициями, чтобы очистить место для наступления нового Царства, и в этом — главная причина ее конечного поражения. У нее не было созидательной программы, ее энергия и интересы направлялись на борьбу с существующим политическим порядком в надежде, что с победой само по себе придет и осуществление социалистической утопии. Интеллигенция ненавидела все виды власти, смотрела на все формы управления, как на зло и угнетение. Она не желала властвовать и не была способна взять на себя необходимую ответственность. Когда в 1917 году пала монархия, интеллигенция выпустила власть из рук.

Исключение — Ленин, который жаждал власти и всецело посвятил себя подготовке к моменту, когда сможет захватить власть. Сначала Ленин установил диктатуру над партией, а потом над всем народом. Как только он достиг желанной цели, то сразу же приступил к социальным и экономическим опытам. На основании логических заключений из материализма и атеизма он попытался построить новую политическую систему.

Когда Ленин овладел Россией, он начал систематически уничтожать тех либералов и социалистов, которые подготовили падение монархии и помогли ему придти к власти. Эта ликвидация прошла быстрее, чем можно было ожидать. За несколько лет коммунистам удалось прикончить свободолюбивую интеллигенцию, остававшуюся непобежденной в течение полустолетней упорной борьбы с самодержавием. Орден был уничтожен руками своего меньшинства. Но некоторые его члены открыли для себя христианскую веру и через нее восстановили связь с русским народом[38].

Природа этого примирения образованных русских и Церкви может быть понята лишь в свете специфически русского подхода к религии.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ПЕРВОЙ

1. Такие русские социологи, как Лавров, Михайловский и Иванов-Разумник описывали интеллигенцию, как принадлежащую «ко всем сословиям и ни к одному классу». См. E. Lampert *Studies in Rebellion*, Лондон, 1957, стр. 30.

2. См. воспоминания княгини Ольги Трубецкой, «Князь Сергей Трубецкой», Н-Й., 1953.

3. См. П. Бурышкин, «Москва купеческая», Н-Й., 1954.

4. П. В. Анненков (1812-87) — литературный критик и эссеист — первый описал русскую интеллигенцию как орден. Тот же термин был применен Николаем Чайковским к группе молодых революционеров, которую он организовал в 1871 г. См. Николай Васильевич Чайковский, «Симпозиум», изд. А. Титова, Париж, 1923, стр. 55.

5. Ф. Степун, *The Russian Soul and Revolution*, Лондон, 1936, стр. 47-8.

6. Г. Вильямс, новозеландец, приехал в Россию в 1904 г. и близко сошелся с литературными кругами. Выдающийся лингвист и превосходный журналист, он знал более сорока языков. Вильямс женился на известной русской писательнице Ариадне Владимировне Тырковой (1869-1962). См. ее воспоминания: «На путях к свободе», Н-Й., 1952, и «То, чего больше не будет», Париж, 1954. После Октябрьской революции Вильямс вернулся в Англию, где заведовал иностранным

отделом газеты *Times*. См. его биографию *Cheerful Giver*, написанную А. Тырковой-Вильямс, Лондон, 1927.

7. *Russia and the Russians*, London, 1914, p. 129.

8. Типичной в этом отношении является следующая цитата, приведенная популярным литературным критиком Дм. Овсянико-Куликовским из речи студента В. Малеванного в 1875 г. на студенческой вечеринке: « Все мы нравственно обязаны жертвовать собою для благосостояния народа, а кто этого не сделает, тот — подлец! Пока мы еще не отдались всецело народной идее (а выше идеи нет ничего), до тех пор мы — подлецы ». Д. Овсянико-Куликовский, « Воспоминания », Петроград, 1925, стр. 31.

9. « Русская мысль », Москва, май 1914 г., стр. 121.

10. Ариадна Тыркова пишет: « Мои сверстники и современники, а вместе с ними и я, были твердо уверены в двух вещах: в неприкосновенности прогресса и в том, что в России главным препятствием к победоносному шествию этого, всеми чтимого прогресса, является самодержавие ». Ариадна Тыркова-Вильямс « На путях к свободе », Нью-Йорк, 1952, стр. 96.

11. С. Булгаков, « Автобиографические заметки », Париж, 1946, стр. 75.

12. Е. Брешко-Брешковская (1844-1934), знаменитая революционерка, писала, что эти кружки были неотъемлемой частью революционной деятельности. См. « Новый журнал », XXII, Н-Й., 1960, стр. 179.

13. О положительных и отрицательных сторонах московской культуры см. N. Zernov, *The Russians and their Church*, London, 1945, p. 105-115.

14. См. N. Zernov, *Moscow the Third Rome*, London, 1937.

15. Время от времени самоуничтожение достигало гигантских масштабов. В 1672 г. 2 000 человек сожгли себя заживо; в 1676 - 1 929; в 1687 - 2 700. Подробно о массовых самоубийствах см. А. Карташев, « История Русской Церкви », Париж, 1959, II, стр. 240.

16. До последних дней империи староверы оставались в оппозиции к Церкви, поддерживаемой государством, и строго придерживались обычаев допетровской Руси. Они образовали большой и жизнедеятельный организм, так и оставшийся в стороне от европеизированного образа жизни. Для первого десятилетия двадцатого века Милюков приводит цифру в 25 миллионов староверов и сектантов. См. его *Outline of Russian Culture*, Part I, « Perpetua », New York, 1960, pp. 116, 117, 119.

17. Лишь немногие русские, как например, Посошков (1652-1727), пытались пойти средним путем. Он — один из выдающихся людей этого переходного периода, автор « О скудности и богатстве » (1724), других книг и памфлетов. Православный христианин, купеческого звания, горячий сторонник петровских реформ, бравший у Запада все наилучшее и, однако, оставшийся верным русским традициям, он составлял исключение: большинство сторонников Петра презирали русскую национальную культуру и отрекались от нее.

18. Сам Петр не обращал никакого внимания на сословные различия. Некоторые из его ближайших сподвижников, такие, как Алек-

сандр Меньшиков (1673-1729) и голландский еврей Дивьер (1682-1745) вышли из низов общества. Другие были авантюристами, вроде Франца Лефорта (1656-99) и Павла Ягужинского (1683-1735), но тот же самый Петр уничтожил различие между земельными крестьянами и домашней челядью и облегчил дорогу политике своих преемников, даровавшим дворянству неограниченную власть над сельским населением.

19. Несколько голосов, например, князя М. М. Щербатова (1733-90), публично выражавших сомнение, что подобный порядок может быть по душе русскому народу, тонули в общем хоре славословящих Запад.

20. См. письма Николая I матери во время процесса декабристов в книге великого князя Николая Михайловича, « Казнь пяти декабристов и император Николай I », Петроград, 1916.

21. Несмотря на политический застой, это был золотой век русской культуры, когда начали творить и достигли совершенства величайшие русские поэты, писатели и мыслители такие, как: Жуковский, Чаадаев, Грибоедов, Пушкин, Гоголь, Тютчев, Хомяков, Герцен, Лермонтов, Фет, Некрасов, Достоевский, Толстой, Н. Федоров и Константин Леонтьев.

22. В 1861 г. около 40 000 000 крепостных мужского пола были освобождены от крепостной зависимости. Из них 21 270 000 зависели от помещиков, остальные числились государственными крестьянами. Последние жили в лучших условиях и получили большие наделы.

23. Некоторые историки включают франкмасонов из окружения Новикова и декабристов в состав русской интеллигенции. Однако эти русские либералы не только поддерживали русский государственный строй, но и в большинстве случаев исповедовали христианство, что резко противоречило символу веры интеллигентского ордена. Сергей Муравьев-Апостол, поэт Рылеев, князь А. Одоевский и немало других ведущих декабристов были верны христианским убеждениям.

24. Когда Виктор Чернов (1873-1952), один из вождей социал-революционной партии, приехал в Швейцарию в 1899 г., его единственной целью было изучение техники революционной деятельности. См. В. Чернов, « Перед бурей », Н-Й., 1953, стр. 102 и след.

25. Его настоящее имя — Сергей Михайлович Кравчинский; он был способным журналистом и террористом. См. его книгу « Подпольная Россия », Лондон, 1893. Последний период жизни он провел в Англии.

26. Кельсиев пытался привлечь староверов к революционной деятельности. Этого ему сделать не удалось, и он обратился в христианство. Кельсиев сам передал себя в руки полиции и остаток жизни занимался журналистикой и писательской деятельностью. Тихомиров был известным вождем крайне левого крыла народников. Несколько раз сидел в тюрьме, а в 1888 г. заявил, что не верит более в революцию как средство спасения России. Им написано несколько книг в защиту монархии. К концу жизни он оставил всякую политическую деятельность и умер в Лавре препод. Сергия. О Тихомирове см. Маевского, « Революционер-монархист », Новый Сад, 1934.

27. См. Серно-Соловьевич, « Наши домашние дела ».

28. Том I, стр. 346.

29. См. роман Тургенева « Новь ».

30. Министр юстиции граф Пален в своем докладе назвал цифру 612 мужчин и 158 женщин, арестованных в конце 1874 г. за революционную пропаганду среди крестьян. Эти цифры были опубликованы в русском революционном журнале «Работник», Женева, 1875, стр. 17.

31. Одним из подобных исключений был молодой еврей Аптекман. Он писал: «Я решил, прежде чем поехать в деревню, принять Православие. (...) Крещение мое состоялось. И скажу вам: я почувствовал себя, словно обновленным. Я иду в народ, думал я, не евреем уже, а христианином, я приобщился к народу». О. В. Аптекман, «Из истории революционного народничества», «Земля и воля» 70-х годов, Ростов-на-Дону, 1907, стр. 69.

32. Блестящий художественный анализ психологии терроризма дан в романе Достоевского «Бесы», см. сцену убийства Шатова.

33. Типичное ленинское изречение: «Говорить правду — это мелкобуржуазный предрассудок». См. Ю. Анненков, «Воспоминания о Ленине», «Новый журнал», 1965, т. 65, стр. 147.

34. Смешение целей и средств, отягощенное отказом от христианского критерия, мешало даже умеренным применять этические мерки к политической деятельности. Это было трагически продемонстрировано в 1881 г., когда горсть фанатиков после многих неудачных попыток убила Александра II. Крестьянство восприняло убийство, как месть помещиков царю, даровавшему им свободу. Интеллигенция хранила молчание. У ее вождей не хватило политического чутья для оценки катастрофических последствий этого преступления, резко затормозившего проведение реформ и разверзшего пропасть между государством и его образованными противниками, что привело к гибели обеих сторон меньше, чем через полстолетия. Многие из числа интеллигенции романтически восхищались самоотверженным фанатизмом цареубийц.

35. Политика царской администрации по отношению к студентам — дополнительная причина частой смены политических позиций. Правительство не понимало сложных мотивов самоотверженного движения среди русской молодежи, вдохновляемой глубокой моральной ответственностью и искренним желанием оплатить долг прежних поколений господ перед народом. Массовыми исключениями из университетов и ссылками на окраины империи правительство часто отрывало людей умеренных взглядов от нормальной жизни и деятельности и вынуждало становиться профессиональными революционерами, увлекавшимися крайними взглядами и методами политической борьбы. Юношеский энтузиазм и организационный дар этого первого поколения интеллигенции были растрачены на ветер, и в результате суровых и часто произвольных наказаний их недовольство превратилось в закоренелую вражду.

36. Огромное напряжение, в котором жили революционеры в продолжении долгих лет, многих приводило к безумию. Некоторые с самого начала теряли душевное равновесие. Ткачев, Худяков, Ишутин кончили жизнь самоубийством.

37. Таким был, например, Иван Каляев, поэт и мистик, убийца великого князя Сергея Александровича. См. о нем в книге Тырковой-

Вильямс, «На путях к свободе», Н-Й., 1952, стр. 105-8. Другой христианин-террорист — Мария Беневская. См. В. Зензинов, «Пережитое», Н-Й., 1953, стр. 312.

38. Следует отметить, что беспочвенность, неделовитость, утопизм русской интеллигенции, ее увлечение теориями и пренебрежение действительностью стали исчезать в начале 20-го века. Об этом интересно пишет в своих воспоминаниях князь Сергей Волконский: «Последующее поколение явило совсем другой тип людей. Эволюция была в сторону серьезности, искренности, главное, в сторону добросовестности в работе и в принятом на себя служении. Те, прежние, за вечным раздражением, за стремлением к тому, чтобы учить, а еще более проучить — упускали дело, пренебрегали непосредственными требованиями своего призвания. Эти, новые, прежде всего работали (...) В новом поколении я уже совсем не замечал того классового раздражения, которым, как чесоткой, страдало предыдущее». Князь С. Волконский (1860-1922), «Мои воспоминания», часть 3, «Родина», стр. 205-6. Книга издана без даты и указания места издания.

ГЛАВА ВТОРАЯ

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ НАКАНУНЕ РЕВОЛЮЦИИ

Второе десятилетие двадцатого века ознаменовало конец целой эпохи русской истории. Страна была брошена в политический водоворот, быстро охвативший все население и разрушивший учреждения, традиции и обычаи, которые еще в последние годы девятнадцатого века казались незыблемыми. Среди основных устоев старого строя одна лишь Православная Церковь пережила крушение государства. Мало сторон русской жизни представляют большие трудности для понимания и изучения, чем ее национальная Церковь, включавшая более ста миллионов прихожан и охватывавшая огромную территорию: кроме России, она имела общины в Северной Америке, Японии, Корее, Китае, Персии и Западной Европе. Многим она казалась умирающей, задавленной бюрократией и подчиненной светской власти, но находились и другие, считавшие, что она полна жизни и энергии. В ней было так много контрастов, что любое ее описание, пусть самое противоречивое, несло в себе крупицу истины. Хотя преданные сторонники и ярые противники Церкви рассматривали ее с противоположных позиций, они видели одну и ту же реальность, знакомую каждому подданному империи, но вызывавшую различное к себе отношение.

Православная Церковь присутствовала во всех сторонах российской жизни: личной, семейной, общественной и национальной. Большинство русских считало

себя ее членами. Хотя многие из них были скептиками, агностиками и даже атеистами, только в редких случаях они совершенно порывали с Церковью, ибо в большей степени, чем какое-либо другое сообщество, она выражала характер русского народа и его существенное единство. Иконы висели в каждом доме, на железнодорожных станциях и в учреждениях, в кабаках и магазинах. Каждый русский человек был крещен и миропомазан. Большинство приходило к исповеди и по крайней мере раз в год принимало святое причастие. Русские венчались в церкви и погребались по православному обряду. Церковные праздники отмечались всем населением, в особенности Рождество и Пасха. Тесная интимная связь между повседневной жизнью и Церковью распространялась на всю страну. Любое важное государственное событие сопровождалось богослужением, а православные праздники были днями отдыха. Крестные ходы привлекали громадные скопления народа также, как и паломничества и торжественные всенародные молебствия[1]. По всей стране были разбросаны многочисленные монастыри и обители, всюду и везде проявлялась церковная жизнь. При этом Церковь не была ни политической силой, ни соперницей государства. Духовенство не руководило общественным мнением и обладало малым влиянием вне сферы богослужения и обряда.

Подобно тому, как русская интеллигенция была единственной в своем роде и не имела аналогии в истории других народов, так ни с чем не сравнима и роль христианства в истории русского народа. Многолетняя оцепенелость Церкви, искусственно навязанная государством, не могла уничтожить любви и преданности к ней; под неподвижной поверхностью билась напряженная жизнь.

Как и государственный герб, Российская Церковь имела две главы: одна — церковная бюрократия, возглавляемая синодом, другая — приходское духовенство и миряне, верные идеалу соборности. Контраст

между внешней и внутренней жизнью Русской Церкви поразителен, он был следствием особенной истории русского христианства.

До своей встречи в восемнадцатом веке с Западом, русская Церковь была частью европейского христианства, наименее затронутой воздействием классической культуры. Латинская грамматика и римское право вместе с латинской Библией и молитвенником были четырьмя столпами, на которых покоилось величественное здание западной Церкви. От Рима унаследовала она логику в мышлении, правовые нормы в управлении и точность в догматических определениях. Эти элементы, столь существенные для христианского Запада, остались чуждыми русским людям. Со времени своего обращения в христианство в X веке, они пользовались в церковной службе славянским языком, на который было переведено и Священное Писание. Употребление родственного языка наложило неизгладимый отпечаток на русское религиозное мировоззрение[2]. Вторжение татар в XIII веке привело к полнейшей культурной и политической изоляции Руси, а в дальнейшем способствовало самобытности русского подхода к христианству, который заметно отличался и от византийского понимания религии[3]. Русские особенно чтили обряд, однако, не были клерикальны; придавали большое значение святости, но почти не имели представления о церковной дисциплине. Они были консервативны, но допускали значительную свободу толкования; строго православные, они понимали это скорее, как преданность древней красоте обряда, чем как ревностное отношение к его догматической отточенности[4].

Богослужебное использование славянского языка, перевод на славянский Священного Писания затруднили и интеллектуальное развитие нации; незнание греческого и латыни лишало русских богатого наследия классической философии, науки и литературы. В то же время это позволило им полнее войти в дух евхаристи-

ческого действа, совершаемого на понятном языке. Русские восприняли природу Церкви иначе, чем Запад. Церковь была для них прежде всего общиной, объединяемой богослужением, а не канонически организованным учреждением.

Духовная жизнь Русской Церкви при московских царях сосредоточивалась в монастырях — очагах православной культуры: здесь читались и переписывались книги, развивалось искусство. Малое число епископов, выходивших исключительно из монашества, рассеивалось по огромной территории[5]. Они слабо контролировали самоуправляющиеся приходы, которые сами избирали духовенство; священники были женаты и по своему образованию и образу жизни немногим отличались от мирян. В то время на Руси не было специальных школ для духовенства: любой человек, умевший читать и писать, будучи избран приходом, мог быть рукоположен в священники. Вся имевшаяся литература на славянском языке была доступна в равной степени как духовенству, так и мирянам.Поэтому сила Русской Церкви не в иерархии и не в учености духовенства, а в глубокой привязанности всего народа к Православию и в нравственной силе тех духовно опытных священников и монахов, которых миряне выбирали своими наставниками и духовниками[6].

Русская Церковь пользовалась любовью и приверженностью народа, но была плохо вооружена против посягательств светской власти. Скроенная на европейский лад Империя, заменившая в XVIII веке теократическое царство Московское, нанесла Церкви тяжелое поражение.

Победу Петра I над Церковью облегчил Раскол — первый глубокий кризис за всю историю русского христианства. Он произошел как раз в тот период, когда Церковь особенно нуждалась в тесном единении всех своих сил. Петр рассматривал Церковь как оплот московского консерватизма, как главное препятствие на пути к милитаризации и индустриализации страны.

Он сознавал, что не в его силах разрушить Церковь, поддерживаемую всем народом. Вместо этого он решил парализовать ее, уничтожив самоуправление и разбив единство ее членов. В соответствии с этим самодержец значительно урезал автономию приходов, стеснил и ограничил монастырскую жизнь[7] и пытался подорвать доверие народа к духовенству[8]. Смерть Патриарха Адриана в 1700 г. дала Петру возможность ликвидировать пост высшего иерарха, без открытого конфликта заменив его Святейшим Синодом, новым учреждением, которое он замыслил в подражание лютеранству. Из всех поспешно созданных Петром учреждений, один лишь Синод сохранился почти без изменений до самого конца императорской России.

Царь поразил наиболее уязвимое место российского христианства — церковную администрацию, всегда несовершенную. Однако при благосклонном правлении богобоязненных московских государей недостаток этот был мало заметен. Петр не изменял ни догматов, ни обрядов Церкви, но отнял у нее свободу слова и действия. Русская Церковь выжила, но осталась искалеченной. Однако и в своем унижении она сохранила жизнеспособность; императорское правительство должно было бдительно следить, чтобы христианство вновь не обрело независимости.

Положение Православной Церкви в Петербургской империи было парадоксальным: официально она являлась главным оплотом самодержавия, ее сотрудничество с государством считалось твердо установленным, но в действительности государство и Церковь были чужды друг другу, принадлежали к несовместимым мирам. Церковь продолжала жить в атмосфере православной теократии, которую Петр пытался уничтожить, но сумел лишь принизить и загнать вглубь. Церковь обладала духом соборности, которому не было места в бюрократической системе государства. Государство не без основания смотрело на Церковь с подозрением и в корне пресекало все проявления ее инициативы. Со-

борная традиция Восточного Православия и формализм онемеченного имперского управления взаимно подрывали друг друга; они не имели общей почвы для сотрудничества. Большинству русского народа империя оставалась чужда. Их духовным домом была православная община, сохранившая лицо допетровской Руси.

Ограничивая влияние Церкви, государство пыталось как можно теснее связать ее своим чиновничеством, что весьма неблагоприятно отражалось на церковной администрации, на положении духовенства, на его обучении, на отношениях между епископами и приходскими священниками и, наконец, на ответственности мирян. Внешнее строение Русской Церкви определялось Святейшим Синодом, учрежденным Петром в 1721 г. Синод состоял из двенадцати членов, большинство из них — епископы, но допускались иногда и священники[9]. Четыре места постоянно занимали митрополиты: Петербургский, Московский, Киевский и экзарх Грузии. Другие епископы собирались только на срок синодальных сессий. Синод был лже-церковным учреждением; его члены принадлежали к духовенству, однако, избирались императором и могли быть смещены по его указанию. Никто из них не мог поднимать какой-либо вопрос по собственной инициативе. Светский представитель императора, обер-прокурор, один занимался подготовкой программы заседаний. Он не имел права голоса и сидел за отдельным столом ниже духовных чинов, однако, в действительности, именно он был главой этого искусственного органа, и ничто не могло быть сделано без его ведома и одобрения. Членам Синода дозволялось лишь отвечать «да» или «нет» на его предложения. В случае несогласия с каким-либо решением, обер-прокурор не представлял его императору, без утверждения которого никакое постановление не имело силы[10].

В начале XX века Российская Церковь разделялась на шестьдесят три епархии; в некоторых, помимо

правящего епископа, имелась должность викарного епископа[11].

Епископы назначались императором из списка, представляемого Синодом, т.е. практически прокурором Синода. Епархиальный епископ внешне обладал положением абсолютного монарха, однако, на деле он был пешкой в руках всесильного прокурора. Последний, действуя через Синод, мог перемещать епископов из одной епархии в другую в виде наказания или поощрения, и мог также добиться удаления на покой, т.е. ссылки в монастырь любого иерарха, вызвавшего его неудовольствие[12]. Поэтому епископ редко управлял одной и той же епархией дольше трех-четырех лет и оставался чужд своему духовенству и обширной пастве[13]. В отличие от положения на Западе, русский епископат не принадлежал к высшим классам. Епископы, как и приходское духовенство, в большинстве случаев происходили из духовного сословия, однако, между ними имелось не только резкое отличие, но даже и антагонизм, поскольку епископы были монахами, а дьяконы и священники — женатыми[14]. Такое отношение между черным (безбрачным) и белым (семейным) духовенством составляло одну из печальных сторон Русской Церкви и отрицательно отражалось на авторитете ее духовенства.

На первый взгляд священники Православной Церкви занимали привилегированное положение и являлись одним из отрядов обширной армии правительственных чиновников. Они получали награды и избирались в четырнадцать служебных классов, установленных Петром I для поощрения и продвижения государственных служащих[15]. Если кто-либо из них достигал четвертого класса или получал орден, соотвестствующий данному классу, то вместе со своим семейством возводился в потомственное дворянство, и его имя заносилось в книги этого сословия. Такое включение в бюрократическую систему империи не приносило большинству духовенства никаких реальных преимуществ и, в

то же время, серьезно ограничивало его пастырскую работу. Духовенство обязывалось вести статистику рождений, браков и смертей. Оно должно было содействовать местным властям в организации государственных праздников, а также находить нравственное оправдание для любых правительственных мероприятий.

В финансовом отношении русское духовенство было наименее обеспеченной и наиболее притесняемой группой среди образованных слоев общества. Жизненный уровень большинства приходских священников определялся сборами и добровольными пожертвованиями, которые делали прихожане за совершение таинств. Это часто приводило к нездоровым отношениям между пастырем и паствою. Другой источник дохода — возделывание церковного участка, требовал утомительного физического труда и отнимал много времени. Только в виде исключения священник получал государственное пособие[16]. Это бывало, главным образом, на окраинах империи, где православные составляли меньшинство, а также в больших городах.

Тяжелое положение духовенства усугублялось устаревшим кодексом церковного права. Священник мог быть удален из прихода и даже лишен сана по произвольному решению епископа или же епархиальной консистории[17]. Дело слушалось в его отсутствие, и права обжалования подобных решений не существовало. Попытки священников вести пастырскую работу редко находили поддержку у высших властей. Вплоть до XX века проповеди произносились редко, ибо прежде прочтения священник обязан был представить текст проповеди на одобрение епархиальной консистории.

Улучшение положения духовенства было одной из наиболее необходимых реформ в предреволюционной России. Нуждались в изменении: материальная необеспеченность, произвол церковных властей, кастовая система образования и пополнения рядов духовенства.

К началу XX столетия в России насчитывалось

почти 100 тысяч служителей Православной Церкви — епископов, священников, дьяконов и дьячков. В подавляющем большинстве они, как и их жены, происходили из духовного сословия и, таким образом, со своим многочисленным потомством составляли обособленную касту более, чем в полмиллиона человек[18]. Отделение духовенства от остального населения происходило постепенно и было результатом упрочения крепостного права в XVIII веке. Закрепощенность крестьян препятствовала проникновению в духовное сословие выходцев из низших слоев. Европеизированное меньшинство смотрело сверху вниз на пастырское призвание, и в то же время члены духовных семейств были ограничены в выборе других профессий. Брешь в этой противоестественной изоляции была пробита законом 1869 г., но только начиная с XX века любой, должным образом подготовленный российский гражданин, мог получить сан. Однако число выходцев из других слоев оказалось невелико, и обычно считалось само собой разумеющимся, что приходский священник родился в духовной семье и унаследовал призвание своего отца[19].

Отделение духовенства от остальной части нации имело свои социальные, экономические и образовательные причины. Материальные условия жизни деревенского священника были настолько неудовлетворительны, что в среде высших классов священство рассматривалось как социально унизительная профессия. В то же время сыновья крестьян и ремесленников, даже и испытывающие призвание к священству, не могли быть рукоположены, так как для этого требовалось богословское образование, а оно давалось в семинариях и академиях, переполненных сыновьями священников, учившихся в них бесплатно.

Роль богословского образования в изоляции русского духовенства не имеет аналогий ни с одной другой страной. Без ясного понимания этого не может существовать полной картины русской церковной жизни в эпоху империи. Семинарии появились впервые в

России в начале XVIII столетия как часть замысла Петра поставить страну на уровень западноевропейских государств. Первые учителя новых школ пришли с Украины и принесли с собой западную традицию богословия. Преподавали они по-латыни и так продолжалось вплоть до начала XIX столетия. Долгое время русские семинарии не имели своих учебников и были чужды подлинной православной традиции. И учителя и ученики пользовались либо католическими, либо протестантскими пособиями. Для борьбы с иноверческой опасностью была изобретена оригинальная система: католическая доктрина критиковалась доводами протестантских богословов, а крайности реформации осуждались ссылками на авторитет католического вероучения. Подобным методом в атмосфере западной схоластики готовились пастыри Русской Церкви. Однако учащиеся видели лишь отрицательные стороны католичества и протестантства, а свою церковную традицию рассматривали, как золотую середину между двумя ошибочными крайностями.

Накануне краха империи имелось 58 семинарий и четыре академии и, кроме того, 50 епархиальных школ для дочерей священников. Семинарии были закрытыми школами-интернатами с устоявшейся традицией, налагавшей на каждого семинариста неизгладимый отпечаток. Редкий человек, проведя в семинарии восемь или десять лет, мог в дальнейшем избавиться от ее влияния, даже если он выбирал светскую карьеру. Семинарист десяти-одиннадцати лет и мальчик того же возраста, поступивший в гимназию, одевались в форму и подлежали полувоенной дисциплине. Оба изучали иностранные языки и пропитывались чувством превосходства Запада над родной культурой и народом. Различие между церковным и светским образованием лежало не столько в организации, сколько в духовном направлении. Светское образование находилось под сильным влиянием французской и английской литературы и немецкой философии; оно было ветвью

европейского гуманистического мировоззрения. Семинарии же унаследовали западные образовательные идеи семнадцатого века в их провинциальном выражении, которое тогда господствовало в Польше и на Украине. Обучение в них было настолько сухим и рационалистическим, что слово схоластика в разговорном языке до сих пор означает бесполезные умственные конструкции, которые только извращают действительные представления о предмете. Хотя в XX веке преподавание в семинариях вели уже на русском языке и по своим учебникам, улучшения все же шли чрезвычайно медленно. Семинаристы продолжали существовать в искусственном мире, окруженные удушливой атмосферой. Типично, что к началу XX века произведения писателей, вроде Тургенева, Гончарова и Льва Толстого, не допускались в библиотеках семинарий, как опасные и революционные[20].

У образованных людей слово «семинарист» ассоциировалось с неуклюжим юношей, говорящим с особым выговором от постоянного чтения молитв и Священного Писания на церковно-славянском языке. Он стоял на значительно более низком образовательном уровне, чем его европеизированный соотечественник, и в то же время был чужд тем православным, которые сохранили связь с допетровской культурой. Например, глава русских старообрядцев, протопоп Аввакум (1621-82)[21], воплощение русского православного духа, в богословских школах считался врагом истинной веры. Семинаристы воспитывались в духе схоластического богословия, игнорирующего социальные и духовные проблемы современного мира. В то же время церковное учение, предлагаемое в семинариях, было чуждо и собственно православной традиции. Нет ничего удивительного, что после такого обучения, многие не только отказывались от священства, но и теряли веру[22]. Некоторые революционеры XIX века, например, Н. Чернышевский, А. Добролюбов, С. Нечаев, одно время учились в духовных учебных заведениях, которые

в двадцатом веке стали очагами политической агитации, ареной бунтов и беспорядков[23].

Прогрессивно мыслящие церковные деятели сознавали необходимость повышения уровня богословского образования. Предлагались и обсуждались различные проекты реформ, но ни одна не была проведена в жизнь. Правительство вместо того, чтобы улучшить положение духовенства, старалось помешать выходцам из семинарий выбирать другие профессии. Некоторая часть духовенства, сознавая свою культурную изолированность, хотела бы послать детей в светские школы, но не имела на это средств и была вынуждена давать им семинарское образование.

Уже в процессе обучения в духовных академиях между будущими епископами и приходскими священниками проводилось разграничение. Каждый студент был поставлен перед важным решением. Если он предпочитал жениться, то лишал себя возможности достигнуть вершин церковной лестницы, как бы одарен и способен он не был[24]. Если же он, напротив, выбирал монашеский клобук, то мог надеяться со временем стать епископом. Таким образом, каждый, ищущий посвящения, должен был выбирать между «белым» и «черным» духовенством до окончания обучения, так как в Православной Церкви нельзя жениться после посвящения. Это сложный выбор: большинство студентов были молоды и неопытны, а в выборе имелся элемент необратимости. Находились, конечно, студенты, смотревшие на монашество, как на возможность посвятить себя служению Церкви, но были и другие, предпочитавшие монашескую жизнь, как способ достигнуть престижа и материальных преимуществ епископского сана[25]. Эта монополия «ученых монахов» из духовной касты начала ослабевать только накануне революции, когда появились два новых типа епископов, принесшие с собой новые тенденции и проблемы. В XIX веке епископом редко становился дворянин. Епископ Игнатий Брянчанинов (1807-67), известный

аскетический писатель, чтобы постричься в монахи получил специальное позволение у императора Николая I, так как принадлежал к старинному дворянскому роду. В двадцатом столетии число таких исключений заметно возросло[26].

Появление представителей высшего слоя русского общества в рядах епископата сопровождалось подобным же процессом снизу. Некоторые лица крестьянского происхождения с начальным образованием достигли высших церковных должностей, включая епископского сана. Наиболее известный среди них — епископ Варнава (Накронин), получивший в 1913 г. Тобольскую епархию. До начала своей церковной карьеры, полуграмотный, он продавал овощи на базаре. Допущение до епископства людей из низших слоев общества было результатом вмешательства императрицы, желавшей установить связь между императорской семьей и простым народом.

Культурная и социальная изоляция духовенства — одно из следствий контроля государства над русской христианской общиной. Каноны Православной Церкви, предписывающие ее соборное управление, полностью игнорировались; внешне привилегированное положение епископата лишь прикрывало подлинную картину его порабощения и унижения[27].

Еще более тяжелое ограничение, которое императорское правительство наложило на Церковь, было связано с приходом: традиционное самоуправление было упразднено, выборы духовенства прихожанами отменены, а заведование финансами и имуществом приходским советом запрещено.Подавлялась всякая попытка представительной организации в Церкви.

Таково было положение православной общины под протекцией государства в императорской России. Церковь, подобно пленнику, держалась в тюрьме под предлогом ее же безопасности, но у нее хватило сил упорно сопротивляться попыткам правительства совершенно видоизменить ее. Духовенство, несмотря на все

ограничения, оставалось верным духу Восточного Православия.

Чтобы нарисовать правильную картину положения Русской Церкви, надо признать, что ее недостатки в какой-то степени уравновешивались и положительными сторонами. Специальные учебные заведения, которые готовили духовенство, имели свои преимущества. Например, семинарии, несмотря на устаревшие методы обучения, прививали ученикам знание и любовь к Священному Писанию. Они вводили будущих священников в богатую литургическую жизнь Православной Церкви и делали церковные песнопения и молитвы органической частью их мировосприятия. Учащиеся ежедневно присутствовали на службах и приучались служить с благоговением и подлинным ощущением Божественного присутствия. Школы превосходно дисциплинировали учеников и давали им прочную основу для исследовательской работы в различных областях научной деятельности. Многие из бывших семинаристов внесли ценный вклад в культурную сокровищницу страны[28].

Хотя в русском епископате было немало таких лиц, которые не получили бы доступа к нему, если бы церковный народ имел возможность сам выбирать своих иерархов, тем не менее он включал и выдающихся людей, оставивших глубочайший отпечаток в жизни всей Церкви. Несмотря на зависимость от прокуроров Синода, ряд епископов ревностно выполняли свой долг перед Церковью[29]. А приходское духовенство невзирая на неудовлетворительные условия жизни и работы, оставалось в своей массе преданным Церкви и многие священнослужители в годы революции не отказались от веры и приняли мученичество.

Значение русского духовенства надо рассматривать в связи с его ролью в приходской жизни. Русский священник среди своих прихожан занимал иное место, чем католический ксендз или протестантский пастор. Для православных священник не был ни хранителем

божественной благодати, ни наставником, следящим за исполнением прихожанами христианского долга, он не имел того авторитета, которым обладал безбрачный католический священник, и не походил на ученого лютеранского или кальвинистского пастора. В сравнении с западным духовенством священник был менее образован и в нем не горел католический дух миссионерства. Он, как правило, — отец многочисленного семейства, кроме своего священнического служения, добывающий пропитание, обрабатывая землю, разделяя тем самым труд своей паствы. Русский священник не был ни мистиком, ни аскетом. Тем не менее он, как левит Ветхого Завета, стоял особняком, посвященный служению Богу, неся на себе отличительную печать своего призвания[51]. Он возглавлял христианскую общину. Его присутствие делало местное собрание верующих органической частью Вселенской Церкви. Сакральный характер духовного лица полностью обнаруживался во время церковного богослужения. В этот момент исчезали все обыденные черты приходского батюшки, и священник предстоял как земной образ Небесного Первосвященника. Он совершал таинство Евхаристии, но власть не принадлежала ему лично, она принадлежала его сану. Вне богослужения он оценивался, как любой другой христианин, в меру своих духовных достоинств. Дар молитвы значил более, нежели ученость и красноречие. Милосердие и смирение считались особыми знаками благодати. Тех, кому они были дарованы, почитали, тех же, кто был их лишен, жалели. Это прекрасно описано у Гарольда Вильямса:

«Когда деревенский батюшка, отец Василий или Михаил входит в церковь, одевает епитрахиль и парчевую ризу и выходит перед собранием верующих, читая молитвы и кадя ладаном, в дыму которого иконы и блики лампадок принимают фантастические очертания, тогда отец Василий становится другим существом — священником, власть которого ощущается и в печаль-

ных и нежных мелодиях хора, и в знакомых, но торжественных славянских словах молитвословий, и в звучных возгласах дьякона»[32].

Революционные круги общества сделали духовенство главной мишенью нападок на старый режим. Деревенский «поп» представлялся ленивым, жадным и невежественным, эксплуатирующим предрассудки непросвещенного мужика. Это было далеко от действительности. Имелись, безусловно, священники, недостойные своего высокого звания; тягчайшим пороком духовенства оставалось пьянство, вызванное тяжелыми условиями существования, но общий нравственный уровень духовенства был высок[33]. Тот же Гарольд Вильямс справедливо замечает:

«Средний священник не набожен до фанатичности, но и далеко не безразличен к религии; он — сердечный человек, общительный, обремененный заботами своей профессии и семейными трудностями; далеко не блестяще образованный, но умный, наблюдательный, с большим житейским опытом и очень человечный. Он не углубляется в теоретические сферы, но глубоко религиозен, принимает мир, каков он есть, и чувствует себя в нем, как дома, умеет радоваться простым житейским радостям и стойко принимать удары судьбы. Есть немало священников, которым пастырская работа приносит радость и счастье, довольных своей работой, полных горячей веры и трудящихся всю свою жизнь в своих бедных приходах лишь с единой целью — делать добро. Учитывая все трудности жизни, приходится удивляться не тому, что среди них встречаются плохие, а тому, что среди них так много хороших священников»[34].

Следует отметить, что ни отрицательные, ни положительные качества приходского духовенства не играли решающей роли в судьбе Церкви. Истинным хранителем Православия в России был сам народ. Для него Церковь была вселенской общиной, искупленной Спасителем и ведомой Духом Святым. Ее духовенство могло быть недостойным или раболепствовать перед сильными

мира сего, ее отдельные члены могли изменять заповедям Христовым, но эти временные падения слабых собратьев не в силах были повредить спасительной благодати, которой Церковь благословляла верующего[35]. Искренняя и чистая вера — духовная броня для народа: с первого дня и до последнего дыхания русский человек был членом церковной общины, участие в ее жизни значило для него больше, нежели его национальная или государственная принадлежность.

Православная Церковь находила главную поддержку среди народа, чуждого западной культуре. Однако накануне революции в среде интеллигенции тоже началось возвращение к Церкви. В XIX веке лишь славянофилы стояли на защите Православия. Интеллигенция считала их чудаками и не принимала всерьез. Позднее Достоевский, Константин Леонтьев и Владимир Соловьев заявили о своей принадлежности к Церкви. Они привлекли к ней внимание и постепенно их влияние проникло в среду образованных классов. Но эти писатели и философы лишь подготовили почву для встречи интеллигенции с Церковью, которая произошла в начале XX столетия. Интеллектуальная элита открыла для себя доселе неизвестный ей мир русской святости и аскетическую монашескую традицию[36]. До этого пропасть была настолько глубока, что современники — величайший русский поэт Александр Пушкин и величайший русский святой XIX века препод. Серафим Саровский (1759-1833) даже не слышали друг о друге. В конце XIX столетия писатели и мыслители начали посещать знаменитые монастыри: Оптинскую пустынь, Валаам, Саров, Соловки и впервые оценили значение православного аскетизма для русской культуры. Они открыли читателям новый и незнакомый мир. Кроме монастырей, центрами духовного влияния были женские обители[37], такие, как Дивеево и Лесна, представлявшая новый тип религиозной общины. Лесна, основанная в 1885 году будущей ее игуменьей графиней Евгенией Ефимовской (1850-1925), вначале насчитывала всего четырех мо-

нахинь; в 1917 г. их было четыреста, воспитывающих более тысячи сирот[38]. Выдающаяся игуменья Екатерина Леснянская была автором проекта восстановления института дьяконисс в Русской Церкви; однако начавшаяся революция помешала осуществлению этого замысла[39].

Часто спрашивают, как в свете последующих событий можно утверждать, что русские накануне революции действительно были преданы своей Церкви. Это трудный вопрос. Как и в каждой стране, в России имелись и скептики и верующие; высокообразованные и горячо верующие члены Церкви, а также люди невежественные и равнодушные, которые смешивали сущность христианства с его внешними проявлениями. Несмотря на все это, русские не только считали себя членами Церкви, но и имели особое религиозное знание, которого не было у других европейских народов. Таково мнение некоторых серьезных исследователей России, в частности, известного историка и социолога Леруа-Болье. Он писал:

«Русский крестьянин, пожалуй, единственный в Европе, который ищет жемчужину в евангельской притче и почитает руку, дающую ее. Он любит Крест, а ведь в этом сущность христианства. Он не только носит его на своей груди, деревянный или из меди, но постоянно держит его и в своем сердце»[40].

Существует несколько книг, написанных крестьянами и отражающих их мировоззрение и духовный опыт. Наиболее известная из них, анонимная — «Рассказы странника своему духовному отцу», написана в середине XIX века[41]. Этот проникновенный религиозный документ раскрывает не только духовный мир неизвестного автора, но рассказывает также о многих мистически одаренных русских людях. Другое такое же произведение — «Воспоминания отца Спиридона»[42], который вышел из бедной крестьянской семьи и стал сибирским миссионером. Все это свидетельствует, что в XIX и XX веках среди русского народа встречались даровитые

и мыслящие люди, способные с христианских позиций оценивать совокупность этических, общественных и философских проблем современности[43]. О философии народа, о его христианском миросозерцании рассказывает писатель Александр Иванович Эртель (1855-1908), выросший среди простых людей и прекрасно их знавший:

«Пусть, пусть учение Христа в глазах народа одето аллегориями, символами, обрядами, суевериями, предрассудками (...) — за всей этой шелухой стоит все Он же любвеобильный, кроткий, мудрый, — Он, которого, слава Богу, еще не превзошли никакие Марксы и Чернышевские, под сенью которого есть место и искусству, и науке, всему, что не противоречит любви и милосердию. Вот этот-то первый шаг нашей протестующей интеллигенции нужно сделать — надо полюбить Христа и понять Его»[44].

Представление о Русской Церкви к началу XX столетия будет неполным, если умолчать о христианах, наделенных исключительными харизматическими дарами, особых детей Духа Пророческого. Россия всегда была землей, где сильно ощущалось присутствие и Божества, и темных сил. Эта причастность к миру духовному приводила многих к очищению и преображению личности, другие же использовали ее для эгоистических, недобрых целей. Россия дала многих святых, но бок-о-бок с ними стояли лжепророки, темные мистики, основатели и последователи странных сект и сомнительных вероучений. Русская история — это, своего рода, летопись приливов и отливов религиозного энтузиазма. Духовное пробуждение достигло большой высоты в начале XX столетия[45].

Несомненно, что самый выдающийся из христиан этого времени в России — отец Иоанн Сергиев (1828-1909), обладал даром харизмы. Настоятель Андреевского собора в Кронштадте, он вошел в историю под именем Иоанна Кронштадтского. Известный по всей стране как прекрасный проповедник, ратовавший за частое причащение, обративший немало сердец тяжких грешников

к покаянию, больше всего он прославился чудесными исцелениями. Больные духом и телом толпами съезжались к нему со всей России, многочисленные просьбы по почте и телеграфу о молитве и помощи следовали за ним, куда бы он ни отправлялся. Его критиковали и часто порочили за необычное поведение, за резко консервативные взгляды, за окружение, эксплуатировавшее его популярность; но невозможно было при встрече с ним не признать, что о. Иоанн — человек редкой духовной силы. О нем много писалось, и он сам оставил несколько томов духовных размышлений под заглавием «Моя жизнь во Христе»[46].

Интересно описал свою встречу с ним известный русский либеральный политический деятель Николай Иванович Астров (ум. 1934), которого никак нельзя было заподозрить в симпатии к о. Иоанну. Он описывает приход о. Иоанна к ним в дом по случаю тяжелой болезни отца:

«Мне не нравились приготовления к его приезду, я разделял общее недоброжелательное отношение интеллигенции к этому, сделавшемуся популярным, батюшке. Дорогой портвейн определенной марки, который только и пьет батюшка, цветы, особые груши, которые батюшка любит, ритуал приема — все это было сообщено антрепренерами отца Иоанна. Все это меня настраивало враждебно.

Вот с улицы дали знать: «едет». Из залы раздался громкий и как бы повелевающий голос: «А где больной?». С этими словами, произнесенными резким тоном, так не соответствующими тишине, окружавшей умирающего, отец Иоанн быстро вошел в кабинет отца. Начался краткий молебен. Он служил скороговоркой. Но вот он опускается на колени, распростирается и начинает громко молиться.

Что это была за молитва! Что произошло с отцом Иоанном и со всеми нами, сказать я не сумею и сейчас, когда с того времени прошло более 35 лет, а я помню все, как будто это было вчера. Молитва его была, воисти-

ну, вдохновенна. Это был призыв к Богу, слияние с Ним, просьба о милосердии, помощи, и пламенная вера, что душе, готовящейся и уже идущей, там уготовано место упокоения, там, куда устремляются все души, свершившие свой жизненный путь.

Я взглянул на отца. Он был весь просветлен, он как то выпрямился весь. Глаза его широко открылись. Молитва чудная, неслыханная по тону и по проникновению, кончилась. Отец Иоанн встал с колен. Благословил отца широким крестным знамением и поспешно уехал»[47].

Большой народной любовью пользовались также оптинские старцы: Амвросий (1812-1891), Иосиф (ум. 1911), Анатолий (ум. 1922), Варсонофий (ум. 1913), Нектарий (ум. 1922)[48]. Среди людей, одаренных поразительной духовной силой, следует назвать о. Алексея Мечева (1860-1913). Бердяев в своей биографии так описывает его:

«Он был из белого духовенства, но почитался старцем. Самое сильное и самое отрадное впечатление от всех встреч с духовными лицами у меня осталось от о. Алексея Мечева. От него исходила необыкновенная благостность. Я в нем не заметил никаких отрицательных бытовых черт духовного сословия. Он был представителем белого, а не черного православия. (...) Через о. Алексея я чувствовал связь с Православной Церковью, которая у меня никогда не порывалась вполне, несмотря на мою острую критику и мое ожидание новой эпохи в христианстве»[49].

Евгения Рапп в примечаниях к изданной ею «Автобиографии» Бердяева пишет:

«Н. А. Бердяев говорил мне, какое сильное впечатление при первой же встрече произвел на него о. Алексей Мечев. Часто Н. А. приобщался и исповедовался в его церкви, и всегда его поражала огромная толпа народа, которая стекалась к нему, ища утешения и помощи. Бывали солдаты Красной Армии и коммунисты. Среди толпы о. Мечев узнавал и звал к себе того, кто в дан-

ный момент особенно нуждался в его помощи. О. Мечев обладал даром прозрения. Его считали святым. За несколько дней до изгнания Н. А. пришел проститься с о. Алексеем. Н. А. было очень тяжело покидать свою родину. Несколько раз ему предлагали бежать за границу, но он отказывался, говоря, что должен разделить судьбу своего народа. После последнего свидания с о. Алексеем Н. А. вернулся потрясенным. «Когда я вошел в комнату о. Алексея, — сказал он, — о. Мечев встал мне навстречу, весь в белом, и мне показалось, что все его существо пронизано лучами света. Я сказал ему, как мучительна для меня разлука с родиной. «Вы должны ехать, — ответил мне о. Алексей, — ваше слово должен услышать Запад»[50].

К концу императорского строя Русская Церковь была, безусловно, противоречивым организмом. Извне она казалась задавленной, обремененной непомерно сложным обрядом, консервативной, забывшей о земных нуждах человека, но внутри ее шла жизнь другая, вдохновленная Нагорной проповедью. (Заповеди Блаженства поются на каждой Евхаристии, совершаемой в России). Церковь не только освящала государство, это был духовный дом русского народа, в котором он осознавал свое братство, единство и взаимную ответственность. Все социальные и экономические различия в ней как бы опрокидывались, ибо все ее члены верили, что Господь, всемилостивый и всепрощающий, « низложил сильных с престола и вознес смиренных». (Лука, 1, 51).

Открытое противоречие существовало между неканонической формой церковного управления, подчиненного государству, и искренней преданностью Православию большинства русского народа. Период искусственной оцепенелости окончился внезапно в начале XX столетия. В XVIII и XIX веках Русская Церковь напоминала реку зимой, когда крепкий слой льда скрывает любое проявление жизни, но жизнь не замирает, вода продолжает течь и под толстой корой льда. Если про-

ломить лед, то вырываются клубы пара, так как вода, затронутая холодным воздухом, испаряется наподобие кипящей жидкости. В двадцатом веке жизнь Церкви драматически изменилась. Она уподобилась реке в весеннее время, когда ломается лед и мутные воды с ревом и грохотом устремляются вперед, увлекая обломки льда, стволы и ветки деревьев, затопляя берега. Где величавый покой реки, прозрачная гладь ее поверхности? Каждая струя в движении, борении, неизвестности. Так и Русская Церковь в XX веке теряет свою величавость и неподвижность; смешались процессы разложения и обновления и неясен исход.

В церковные круги проникают люди сомнительного морального уровня. Авантюристы, лже-пророки, темные мистики приобретают широкую популярность, некоторые из них становятся епископами, но в то же время начинается подлинное религиозное возрождение внутри Церкви. Появляется новый тип просвещенных и образованных приходских священников, вначале в столицах, потом в городах и селах. Церковные хоры заменяют поющих дьячков. Возрождается вышедшая из употребления проповедь, получает распространение более интенсивная евхаристическая жизнь с частым причастием. Это возрождение сопровождалось требованием реформ в сфере церковного управления. Все настойчивее, громче и многочисленнее раздавались голоса, требующие Церковного Собора, который не созывался со времен Петра, восстановления церковного самоуправления и замены Синода Патриархом.

Оживление церковной жизни и мысли углубило традиционную полярность в Русской Церкви. Русское Православие никогда не было однородным телом. Строгая обрядность одних сталкивалась с требованием свободы других. Приверженность к букве Священного Писания шла бок-о-бок с пророческим прозрением. Видение Царя Небесного в «рабьем зраке» сосуществовало с гордым чувством собственного избранничества и превосходства над другими христианами.

Русская Церковь сдвинулась с мертвой точки. Многие ожидали перемен, но никто не знал, какими они будут. Направление будущих событий отчасти было предвосхищено неудавшейся попыткой реформы, предпринятой во время первой русской революции (1905-6). Хотя реформа и не осуществилась, но ее проект имел большое значение для будущего русского христианства: облегчил возвращение интеллигенции в лоно Церкви и в то же время подготовил русских христиан к будущим испытаниям.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ВТОРОЙ

1. См. Stephen Graham, *With the Russian Pilgrims to Jerusalem*, London, 1916.

2. Более подробное описание влияния славянского языка на Русское Православие см. Н. Зернов, «Вселенская Церковь и Русское Православие», Париж, 1952, стр. 106-108.

3. См. Г. П. Федотов, «Святые Древней Руси», Париж, 1931.

4. Подробное описание см. Федотов, «Новый град», Н-Й., 1952.

5. В семнадцатом веке на Руси было 18 епархий.

6. В допетровской Руси каждый христианин имел духовного наставника, обыкновенного священника с большим духовным опытом, обладавшего непререкаемым авторитетом. См. С. Смирнов, «Древнерусский исповедник», М., 1914. А. Алмазов, «Тайная исповедь», Одесса, 1894-95.

7. Монахам не разрешалось иметь чернильницу в келье и заниматься какой бы то ни было письменной деятельностью.

8. Священникам было приказано сообщать правительству тайны исповеди, если они затрагивали безопасность государства.

9. Например, место в Синоде занимал главный духовник армии и флота, как правило протоиерей. Время от времени в Синод приглашались и другие священники, занимавшие высокие посты, например, духовник императорской семьи.

10. Живое описание работы Синода приводится его членом с 1915 по 1917 г.г. Г. Шавельским. См. его « Воспоминания », Н-Й., 1954, стр. 135 и след.

11. Многие из епархий были слишком велики для эффективного управления. Так, Киевская епархия насчитывала 4 000 000 христиан — более, чем все восточные патриархаты, вместе взятые.

12. Епископские доходы долгое время оставались тайной. В 1909 г. после настойчивых запросов Думы, Синод опубликовал эти данные,

обнаружившие, что наиболее густонаселенные епархии доставляли своим епископам весьма значительное содержание, как то: Киев — 48 000 р., Москва — 35 000 р., тогда как другие епископы получали сравнительно меньше: Пермь — 2 900 р., Псков — 3 600 р., Холм — 4 000 р., и т.д. Полный список приведен в книге: J. Curtiss, *Church and State in Russia*, New York, 1940.

13. Русские епископы не конфирмируют детей, как на Западе; младенцы миропомазаются священниками при крещении. Многие епископы оставались неизвестными всем, кроме узкого круга епархиальных чиновников.

14. Православное правило, предписывающее епископу безбрачие к моменту хиротонии, в то время, как остальное духовенство не имело этого ограничения, было установлено Шестым Вселенским Собором в 668 г. Это был компромисс между настаивавшими на полном безбрачии духовенства и возражавшими против него. Русская Церковь пошла еще далее и ограничила выбор епископов среди лиц, принявших монашеский чин. См. Голубинский, « История Русской Церкви », т. 2, стр. 26, М., 1911.

15. Высшие иерархи, митрополиты, архиепископы и епископы по рангу приравнивались к генералам; протоиереи — к капитанам, а молодые священники и дьяконы — к лейтенантам. См. Макаров, « Русско-французский словарь », СПБ, 1890, « Табель о рангах », стр. 770-73.

16. Государственное жалование было введено только в 1893 г. и большинство духовенства вообще не могло его получать. Отпущенных средств было недостаточно, и в 1910 г. из 29 946 приходов 10 153 не имели пособий от государства. Лучше всего обеспечивались священники, которые служили на окраинах империи, по соседству с римско-католическим и протестантским духовенством. Жалование их составляло от 800 до 1 500 р. в год. В центральных областях священники получали всего 300 р., а в некоторых местах — даже 100 р. Земля, принадлежавшая приходам, также распределялась неравномерно. В 1900 г. из 43 000 приходов в европейской части России только 28 675 имели землю. Возделывание земли отнимало у духовенства много времени и энергии, а если священник отдавал свой надел в аренду крестьянам, между ним и прихожанами возникали нежелательные конфликты. Поэтому главным источником дохода были сборы, доставлявшие священнику годовой доход около 400-500 р. Такая система порицалась большинством духовенства, жаловавшимся, что необходимость брать деньги у прихожан за совершение треб унизительна и мешает установлению подлинно пастырских взаимоотношений с паствою.

17. Епархиальный суд мог налагать на духовенство двенадцать различных наказаний, начиная с неблагоприятных отзывов в послужных списках и кончая лишением сана и всех прав священства. См. J. Curtiss, *Church and State in Russia*, p. 68.

18. П. Милюков в « Лекциях по русской культуре », СПБ, 1906 г. приводит следующие цифры: общее число духовных лиц в 1890 г. – 98 892. Епископов, священников и дьяконов 54 957. Следовательно, насчитывалось 43 935 лиц, занимавших низшие церковные должности.

19. См. Знаменский, « История Русской Церкви », СПБ, 1904, стр. 362 и след.

20. См. « Церковный вестник », СПБ, 1913, июнь 20.

21. См. «Житие протопопа Аввакума, написанное им самим».

22. В 1911 г. из общего числа выпускников семинарий 2 148 человек только 574 приняли священнический сан. См. «Отчет Бюджетной комиссии Государственной Думы», § 1, стр. 48.

23. В годы первой русской революции (1905-6) из 58 семинарий забастовки происходили в 48. См Титлинов, «Молодежь и революция», Ленинград, 1925.

24. Исключение из правила составляли вдовцы; только после смерти жены священник мог ожидать повышения.

25. Протоиерей Георгий Шавельский, главный духовник армии и флота, близко знакомый с высшими кругами, описывает случай со студентом Померанцевым, который в 1904 г. за дурное поведение был поставлен ректором академии перед выбором между отчислением или немедленным принятием монашества. Юноша, имевший из всех студентов самую плохую репутацию, выбрал монашество, и через несколько лет стал епископом Ерофеем. Он — один из первых присоединился к «Живой Церкви». Тот же Шавельский описывает случай, когда наставники сами советуют студентам принять «обет бедности», чтобы достигнуть материальной обеспеченности. См. Г. Шавельский, «Воспоминания», Н-Й., 1954, т. 2, стр. 163 и след. См. также книгу митрополита Евлогия «Путь моей жизни», Париж, 1947. Здесь даны литературные портреты епископа Антонина, принявшего монашеский обет из-за чрезмерного стремления к славе (стр. 104) и архимандрита Никона, вынужденного стать монахом против собственного желания (стр. 73).

26. Митрополит Киевский Антоний Храповицкий (1864-1936), патриарх Алексей (Симанский), епископ Серафим (Александров), епископ Владимир (князь Путята), Дмитрий (князь Абашидзе), Трифон (князь Туркестанов), Андрей (князь Ухтомский) и Серафим Чичагов, скончавшийся в тюрьме в 1932 г.

27. Одинокая и неестественная жизнь молодых и образованных монахов прекрасно описана в воспоминаниях Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. См. «Воспоминания», Одесса, 1900, стр. 139, 144.

28. Два величайших русских историка, С. Соловьев и В. Ключевский, были семинаристами; из семинаристов вышли также физиолог И. Павлов, философы: В. Несмелов и М. Тареев, экономист А. Чупров и историки церкви: А. Горский, А. Щапов, И. Троицкий, Е. Голубинский, А. Лебедев, Н. Каптерев и В. Болотов.

29. Одни из них были выдающимися государственными деятелями, как митрополит Филарет (Дроздов) Московский (1782-1867); другие — людьми глубокого благочестия, подобно Филарету (Амфитеатрову) Киевскому (1779-1857) или Антонию (Смитницкому) Воронежскому (1773-1846); Феофан (Говоров) Тамбовский затворник (1815-94) и Игнатий (Брянчанинов) Ставропольский были аскетами. Другие — миссионерами, как Иннокентий (Веньяминов) Алясский (1797-1879) и Николай (Касаткин) Японский (1836-1912). Епископ Иннокентий (Борисов) Херсонский (1800-57) прославился своим красноречием. Учеными были епископы — Филарет (Гумилевский) Черниговский (1805-66), Макарий (Булгаков) Московский (1816-82), митрополит Антоний Храповицкий и Сергий (Страгородский) патриарх Московский.

30. М. Польский, «Новые мученики России», Н-Й., т. I, 1949, т. II, 1957.

31. Русское духовенство хорошо описано в произведениях Лескова. См. «Соборяне».

32. H. Williams, *Russia of the Russians*, London, 1914, p. 143.

33. Нравственный уровень духовенства был выше, чем во всех остальных слоях русского общества. «Юридический вестник» за 1881 г. приводит следующую статистику уголовных преступлений, совершенных представителями различных сословий за годы 1873-77; из каждых 100 тысяч дворян предстали перед судом 910 чел.; из ремесленников и купцов — 110 чел., из крестьян — 36, из духовенства — 1 человек.

34. H. Williams, *Russia of the Russians*, London, p. 143.

35. Подробнее об этом см. N. Zernov, *The Russians and their Church*, p. 176.

36. Историю русского монашества см. Igor Smolitsh, *Russisches Mönchtum*, Wurzburb, 1953. *Lehre und Leben der Starzen*, Köln, 1952.

37. В 1890 г. Русская Церковь имела 40286 монахов и монахинь, т.е. 34 на каждые 100 тысяч православных христиан. См. Paul Miliukov, *Outline of Russian Culture*, Part I, p. 147.

38. Н. К. «Светлой памяти игуменьи Екатерины», «Путь», № 4, 1926 и В. Маевский, «Лесна», Сан-Пауло, 1962.

39. С. Троицкий, «Дьякониссы в Православной Церкви», СПБ, 1912.

40. A. Leroy-Beaulieu, *L'Impire des Tzars*, Paris, 1898, т. III, p. 44-45.

41. Москва, 1884. Париж, 1948.

42. «Христианская мысль», Киев, 1917. Французский перевод, *Les Missions en Siberie*, Archimand. Spiridon, Paris, 1950.

43. Морис Бэринг имел очень интересный разговор о христианстве с крестьянами, членами Государственной Думы. См. M. Baring, *What I Saw in Russia*, Лондон, 1914, стр. 59, 292. В июне 1902 г. Дмитрий Мережковский и Зинаида Гиппиус ездили на озеро Китеж, где вели оживленные богословские споры с русскими крестьянами. См. З. Гиппиус, «Дмитрий Мережковский», П., 1951, стр. 110 и «Новый путь», 1904. Николай Бердяев вспоминает о своих отношениях с богословом из народа: «Самым большим моим другом был Акимушка. Он был простой мужик, чернорабочий. У него было очень плохое зрение, и он производил впечатление человека, который на что-нибудь наткнется или упадет. Он был безграмотный. По своим манерам он иногда напоминал А. Белого. Беседы с ним были духовно углубленными, он стоял на высоте самых трудных мистических тем, характерных для германской мистики. Он был мне ближе, чем многие интеллигентные и культурные люди, с ним мне было легче разговаривать. Общение с Акимушкой убедило меня в неверности народнической точки зрения на существование пропасти между культурным слоем и народом. Акимушка говорил мне, что ему далек крестьянин, поглощенный материальными вопросами, а близок я, с которым он может разговаривать об интересующих его духовных вопросах. Существует единство в царстве духа... Акимушка, вероятно, никогда не слыхал о Мейстере Экхарде и Якове Беме, но он описывал опыт, очень родственный опыту, описанному этими великими мистиками. Он был один из самых замечательных людей, каких я в жизни встречал». «Самопознание», Париж, 1949, стр. 217.

44. А. И. Эртель, « Письма », М., 1909, стр. 301.

45. Такое же явление имело место в начале XIX столетия, когда вся страна испытывала интенсивное религиозное оживление, выдвинувшее, например, преподобного Серафима Саровского.

46. См. А. Семенов-Тян-Шанский, « Отец Иоанн Кронштадтский », Н-Й., 1955.

47. Н. И. Астров, « Воспоминания », Париж, 1941, стр. 237-8.

48. В. Ш. « Записи об Иоанне Кронштадтском и об Оптинских Старцах », Белая Церковь, 1929. Князь Н. Д. Жевахов так описывает свое посещение о. Анатолия в 1916 г.: « Подле кельи о. Анатолия толпился народ. Там были, преимущественно, крестьяне, прибывшие из окрестных сел и соседних губерний (...). В некотором отдалении от них стояла другая группа крестьян, человек восемнадцать, с зажженными свечами в руках. Они желали « собороваться » и были одеты по-праздничному. Я был несколько удивлен, видя перед собою молодых и здоровых людей, и искал среди них больного. Но больных не было: все казались здоровыми. Только позднее я узнал, что в Оптину ходили собороваться совершенно здоровые физически, но больные духом люди, придавленные горем, житейскими невзгодами, страдающие запоем (...), они тянулись в монастыри, как в духовные лечебницы, и никогда их вера не посрамляла их, всегда они возвращались возрожденными, обновленными, закаленными молитвою и беседою со старцами ». Н. Жевахов, « Воспоминания », т. I, Мюнхен, 1923, стр. 157.

49. Н. Бердяев, « Самопознание », стр. 221.

50. Н. Бердяев, « Самопознание ». стр. 221. См. Также книгу « О. Алексей Мечев », Париж, 1970.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ПОПЫТКА ЦЕРКОВНЫХ РЕФОРМ

Унизительное поражение в русско-японской войне 1904-05 г.г. глубоко потрясло самодержавие. Чтобы как-то поддержать пошатнувшуюся власть, Николай II провел ряд реформ, предложенных энергичным и честолюбивым председателем Совета министров, графом Витте (1849-1915).

Среди различных декретов, изданных зимой 1904-05 г.г., некоторые касались религиозных организаций в России. 12 декабря 1904 г. император заявил о намерении признать равноправие всех вероисповеданий в Империи. Совет министров учредил специальную комиссию по разработке и практическому применению декрета. В начале 1905 года был составлен законопроект, освобождающий от ряда ограничений религиозные объединения как христианские, так и не христианские. На последнем заседании председатель, граф Витте, поздравил членов комиссии с успешным и быстрым окончанием работы, но указал, что новые правила оставляют Православную Церковь единственным религиозным обществом, лишенным самоуправления. Заявление было сделано с молчаливого согласия Антония, митрополита С. Петербургского, председателя Святейшего Синода. Митрополит Антоний (Вадковский 1846-1912 г.) был уважаемым епископом, человеком с широким кругозором, и горячо поддерживал решение графа Витте обновить отношения между Православной Церковью и правительством.

Для скорейшего проведения необходимых реформ митрополит представил министру памятную записку о всех недостатках существующей системы; в ней он предлагал ослабить государственный контроль над Церковью, указывая, что вмешательство светской власти лишь затрудняет Церкви выполнение ее миссии. Не лучше ли, писал он, предоставить Церкви самой разбираться в своих делах и тем самым увеличить свою жизненность?

Граф Витте использовал памятную записку для подробного доклада Совету министров под названием «Современное положение Православной Церкви». Только возвращение к каноническим формам управления, говорилось в докладе, может оживить Церковь и восстановить ее авторитет среди народа. Таким образом председатель Совета министров утверждал, что светский надзор над Церковью, установленный Петром Великим, противен духу Восточного Православия, а потому вреден не только религии, но и государству, которое нуждается в духовной поддержке энергичной и влиятельной Церкви.

Обсуждение предложения графа Витте было назначено на 17 марта 1905 г., но в последний момент оно было отменено благодаря драматическому вмешательству Константина Петровича Победоносцева (1827-1907), обер-прокурора Синода с 1880 по 1905 г.г. На своем посту обер-прокурора Победоносцев оказал сильнейшее влияние на Православную Церковь и государство в переходный период между XIX и XX столетиями. Профессор права и наставник императора Александра III (1881-94), человек ясного ума и религиозной одаренности[1], друг Достоевского и доверенное лицо двух монархов, Победоносцев, несмотря на ум и усердие, был одним из тех, кто подготовил падение императорского строя. Отпечаток цинизма лежал на этом чрезвычайно консервативном государственном деятеле. Его полнейшее неверие в людскую честность и добродетель вело к политике угнетения в религиозной

и культурной жизни. Казалось, Победоносцев считал, что зло сильнее добра, и что разлад и разобщенность всегда преобладают над силами созидательными. Он боролся против реформ самодержавия, пытался подавить всякое прогрессивное движение и «заморозить» страну; препятствовал всяческому проявлению либерализма в политике и образовании.

Большое несчастие, что человек с подобными убеждениями занимал в течение двадцати пяти лет господствующее положение в Православной Церкви, делая невозможной всякую попытку улучшить ее жизнь и управление. Естественно, что Победоносцев резко воспротивился проектам церковных реформ графа Витте и просил царя отменить обсуждение этих проблем в светских комиссиях, указывая, что единственно подходящее место для этого — Синод, который находился под его полным контролем. Получив императорское согласие, Победоносцев решил, что вышел победителем в этом вопросе[2].

Заседание Синода было назначено на 22 марта 1905 г., но в этот день случилось непредвиденное: всемогущий обер-прокурор заболел и его представлял заместитель, Владимир Карлович Саблер[3]. Епископы, послушные до того времени приказаниям Победоносцева, взбунтовались и послали императору петицию о созыве Церковного Собора. Саблер оказался неспособным проявить власть своего начальника. Неожиданное поражение привело к отставке Победоносцева, за которой последовали его болезнь и смерть в 1907 г. Поток новой жизни оказался сильнее; стены, которые он воздвиг вокруг Церкви, рушились под ударами бывших исполнителей его воли.

Император принял петицию Синода и согласился на созыв Собора, хотя день и число его не были назначены. В своем ответе Николай II сказал:

«Мне кажется, что выполнение такой огромной работы, как созыв Собора, невозможно в данный трудный период, через который мы проходим. Эта задача

требует спокойного и разумного подхода. Поэтому я предлагаю, когда наступит подходящий момент, приступить к осуществлению этого великого задания по примеру православных императоров древности и созвать согласно с канонами Собор всей Русской Церкви для разрешения всех проблем церковного управления»[4].

Обещанное освобождение Церкви всколыхнуло общественное мнение России. Появилось множество статей и книг по этому вопросу. Сенсационную эту тему подхватили газеты, и с марта 1905 г. до конца 1906 г. обсуждали ее по всей стране. Вначале большинство газет с энтузиазмом восприняло обещание свободы Русской Церкви, хотя раздавались голоса, выражавшие опасение, что правительство при первой благоприятной возможности попытается взять назад свое обещание. Один из радикально настроенных епископов, Антонин Нарвский, начал свою статью, напечатанную в марте 1905 г., следующими словами:

«Открывается монументальный вход в палату государственного разума и приближается к ней колыхающееся шествие разноверных процессий. И ждут православные с тревогой: ужели апостол Павел пройдет попрежнему прикованным к руке центуриона?»[5].

Даже приходские священники, редко выражавшие в печати свое мнение, присоединились к общему ликованию. Замечательный документ, написанный тридцатью двумя приходскими священниками столицы и адресованный своему митрополиту, с его согласия появился в журнале «Церковный вестник» 17 марта 1905 г. В нем говорилось, что освобождение религиозной совести от внешних ограничений приветствуется с огромной радостью всеми истинными членами Православной Церкви, несущей против ее воли и духа бремя угнетения религиозной свободы; для Церкви пришло время возврата к древнему каноническому порядку, основанному на самоуправлении и независимости от государства; лучше всего это может быть осу-

ществлено через созыв Всероссийского Церковного Собора.

Дружественный по отношению к ожидаемым реформам хор вскоре был нарушен оппозиционными голосами как реакционеров, так и радикалов. Консерваторы начали враждебную кампанию статьей «Церковная революция», напечатанной в «Московских ведомостях» 25 марта 1905 г. Другие газеты того же лагеря последовали их примеру. Вожди реакционеров боялись, что молчаливая до сих пор Церковь откажется выражать навязываемые ей убеждения.

Однако ожидание реформ было настолько всеобщим, что правые не осмелились выступить открыто против Собора. Они прикрывались заявлениями, что время для него неподходящее, что духовенство должно направить все силы на поддержание патриотических чувств, что преступно спорами и обсуждениями сложного вопроса отношений между Церковью и государством отвлекать народ от ведения войны.

Другой протестующий голос раздался с левого крыла, представленного газетой «Новости». В ряде статей она призывала радикалов встать в оппозицию к церковным реформам. Авторы заявляли, что каждому человеку, считающему себя вольнодумцем, желательно видеть Церковь в подчинении у государства, так как самоуправляемая она стала бы более активной и влиятельной.

Однако оппозиция ограничивалась узким кругом политических экстремистов. В основном духовенство и образованные миряне положительно относились к реформам. В частности, они одобряли децентрализацию церковного управления и его освобождение от бюрократического контроля обер-прокурора Синода, увеличение числа епископов и установление более тесной связи между епископом и его епархией, преобразование церковых судов, улучшение богословского образования в семинариях и академиях и, наконец, мате-

риальноую и духовную независимость духовенства от государства.

Если и имелось единство по вопросу, каковы основные цели реформы, то способы проведения ее вызвали значительные разногласия. Одна партия, состоявшая, главным образом, из епископов, добивалась возврата к тому положению, которое имело место в России в семнадцатом веке до царствования Петра. Другая партия, руководимая профессорами богословия и поддерживаемая приходским духовенством, жаждала более радикальных преобразований. Она выступала за возрождение древней системы соборного управления, исчезнувшей в семнадцатом веке, и утверждала, что несоблюдение этого принципа привело к гибели старого московского порядка. Первые считали, что Собор должен быть епископским. По их мнению, на нем будет избран Патриарх, который заменит коллегиальное синодальное управление и сделает излишним обер-прокурорство. Сторонники этого плана надеялись, что Патриарх будет иметь прямой доступ к императору и тем самым осуществится тесное сотрудничество Церкви и государства. Эта схема не удовлетворяла их противников, которые опасались, что светская бюрократия под председательством обер-прокурора сменится произвольным управлением монахов и епископов, и в подобной перемене не видели никакого преимущества для Церкви. Снова вспыхнул давний антагонизм между женатым (белым) и неженатым (черным) духовенством. Широко распространилось убеждение, что епископы не имеют права выступать от имени Церкви, так как сами они — ставленники государства, не избраны своими епархиями и потому не могут выражать желаний духовенства и верующих. В «Петербургских ведомостях» от 8 апреля 1905 г. приведен ряд цифр, иллюстрирующих это положение. В марте 1905 года было лишь шестнадцать епископов, остававшихся в одной епархии более пяти лет, двадцать два — в течение двух-трех лет, тринадцать — в течение одного года и

тринадцать — еще более краткий период. Таким образом, за период правления Победоносцева епископ редко возглавлял одну епархию более двух или трех лет.

Либерально настроенные церковные деятели считали, что Собор должен состоять из епископов, священников и мирян, и что епископов, как и приходское духовенство, следует избирать самой пастве. Эти демократические принципы выдвинули выдающиеся церковные деятели и их поддержали профессора С. Петербургской, Московской, Киевской духовных академий[6]. Еще раньше профессор Василий Болотов (1854-1900), крупнейший русский специалист по церковной истории, лучше всего выразил убеждения этой группы[7], указав, что для консервативного церковного деятеля «канонический» значит соответствующий церковной практике последних веков Византийской империи; это по его мнению была далеко не самая благоприятная эпоха в истории Православия и отнюдь не пример для подражания; он особенно настаивал на необходимости изучения посланий св. Киприана, отражающих демократический дух Церкви во времена ее наибольшей жизненности и экспансии.

В своей статье Болотов называет ошибкой желание восстановить канонический порядок далекого прошлого. Только те реформы, писал он, которые соответствуют нуждам нашего времени и могут улучшить современную церковную жизнь должны считаться подлинно каноничными, даже если у них нет прецедентов в прошлом. История Церкви должна служить полезным источником информации, а не сводом законов.

Пока предстоящие реформы обсуждались в светской и церковной прессе, Синод действовал с необычайной быстротой. Епископам всех епархий разослали анкеты, на которые они должны были ответить к январю следующего года. После двухсотлетнего принудительного молчания епископат с горячностью ухватился за возможность свободно выразить свое мнение. Тщательно составленные ответы в 1906 г. были напечатаны в

четырех томах[8]. Несколько епископов не ограничились собственными ответами и собрали епархиальные совещания, в которых приняли участие духовенство и миряне[9].

Анкета охватывала большое количество вопросов: состав предполагаемого Собора, преобразование епархиального управления и церковных судов, изменение брачных правил для духовенства и чина бракосочетания, обновление жизни приходов, усовершенствование богословского образования, желательность регулярного созыва епархиальных совещаний, лучшее использование церковной собственности, участие духовенства в общественной и политической жизни, миссионерскую работу и связи с другими христианскими исповеданиями, обновление церковной службы и пения и т.д. Среди параграфов анкеты не было вопросов о восстановлении патриаршества и упразднении Синода, но многие епископы высказались и по этому пункту. Общий дух ответов оказался неожиданно откровенным и либеральным. Русские епископы избирались из числа покорных и беспрекословно подчиняющихся Синоду людей. Обычно послушные государственной власти, они на этот раз проявили решительность и дальновидность как в анализе вреда существующего положения вещей, так и в методах его искоренения. Многие сознавали неканонический характер своего положения и даже заявляли о готовности уйти на покой, чтобы допустить в епархиях свободный выбор епископа.

Традиционная православная точка зрения на Церковь, как на независимое общество, вдохновляемое и управляемое Духом Святым, настолько глубоко укоренилась в России, что даже двухсотлетнее подчинение игу государства не могло ее искоренить. Слово соборный, используемое в славянской версии символа веры, в переводе греческого слова «католон», выражает идею Церкви, призывающей своих членов к сотрудничеству во взаимной любви и к участию каждого в жизни

Церкви. Соборность несовместима ни с бюрократическим, ни с авторитарным управлением[10]. Только епископы Тульский и Туркестанский поддержали существующий порядок[11]. Остальные шестьдесят два епископа желали видеть жизнь Церкви, построенной на соборных началах, и выступали за скорейший созыв Собора, который получит право законодательствовать от имени Русской Церкви.

Если большинство епископов выступало против синодального управления, то по вопросу о формах созыва поместного Собора они были менее единодушны. Некоторые, во главе с Антонием Храповицким (1863-1936), в то время епископом Волынским, личностью сильной и волевой, стояли за участие в Соборе одних лишь епископов. Свою позицию они аргументировали былой практикой Византийской империи, по их мнению, обязательной для Русской Церкви. Эта идея вызвала множество возражений.

В своем ответе Гурий, епископ Новгородский, писал: «Широкое участие мирян в работе Собора определяется его основной задачей восстановления управления Русской Церкви на единственно каноническом принципе соборности. А восстановление соборности недостижимо без тесного сотрудничества с мирянами»[12].

Епископ Арсений Псковский[13] заявлял: «Все верные составляют тело Церкви. В своих посланиях восточные патриархи[14] учат нас, что духовенство без мирян может представлять Церковь не более, чем миряне без духовенства. В ранней Церкви миряне были живой силой, гармонично объединенной с иерархией. Их единство выражалось через обоюдное участие в соборах. Церковь пребывает в епископах, священниках и верующих, так как среди нас, православных, ни патриарх, ни Собор не могут вводить никаких изменений, потому что хранителем истины и всего тела Церкви является весь народ»[15].

Того же мнения придерживался епископ Архангельский: «Только Собор епископов, священников и мирян

станет братством всех православных русских христиан. Только в этом случае дух любви и единства будет царить на его сессиях и Собор стяжает духовный авторитет»[16].

Еще категоричнее выразился епископ Владимирский: «Собор без мирян только отвратит их от Церкви и принесет более вреда, чем пользы»[17].

Три митрополита: С. Петербургский, Московский и Киевский также выступили за участие мирян в Соборе. Митрополит С. Петербургский к своему ответу приложил меморандум профессора Жуковича, где напоминалось, что до петровских реформ миряне играли значительную роль в церковном управлении[18]. Однако только шесть епископов соглашались дать мирянам полное право голоса. Большинство предпочитало ограничить их участие совещательной функцией и общим одобрением соборных решений.

Внимание большинства привлекали не только состав и программа Собора, но также и вопросы оживления приходской жизни, улучшения церковных служб, реорганизации богословских школ и восстановления патриаршества. Патриарх, однако, рассматривался не как деспотический правитель, а как лицо, ответственное за регулярность созыва Соборов, которые будут обладать верховной властью при решении вопросов вероучения и дисциплины. Подобную точку зрения высказали митрополиты С. Петербургский и Московский, епископы Калужский, Вятский, Холмский, Ставропольский, Орловский, Оренбургский и архиепископ Финляндский Сергий, будущий патриарх Всея Руси (1943-44).

Некоторые предлагали постоянное прикрепление епископа к его епархии, регулярный созыв епархиальных совещаний с участием духовенства и мирян. Но все эти улучшения непосредственно зависели от оживления прихода и приходской жизни, необходимость в которых ощущалась большинством епископов. Один из них писал: «Мы должны сделать все, чтобы приход сделался живой общиной, братством, активным орга-

низмом, члены которого были бы тесно спаяны между собой. Только будучи сплоченными, прихожане смогут строить свою личную и общественную жизнь на христианских принципах»[19].

«Восстановление нашей церковной жизни должно быть начато на уровне прихода, так как приход является первичной клеткой всего церковного организма», — говорил епископ Могилевский Стефан[20].

«Принцип соборности, который станет основой восстановления Церкви, сперва должен быть применен в приходах», — настаивал епископ Орловский Кирион[21]. Многие епископы указывали, что Петр I разрушил приходское самоуправление из страха, что общинное единство создаст возможные центры сопротивления его реформам; он лишил приходы права владеть собственностью, самим выбирать духовенство, самим управлять делами. Та же политика, проводимая в течение долгого времени его преемниками, привела к угасанию приходской жизни с соотвествующими плачевными последствиями для жизнеспособности Русской Церкви.

Антоний Волынский заявил, что болезнь русского прихода может быть сравнима со страданиями тифозного больного[22].

До тех пор, пока крепостное право извращало общественные отношения, невозможно было оживить приход, некогда важнейший фактор русской религиозной и общественной жизни. После отмены крепостного права в 1861 г. открылся путь для улучшений, но из-за церковной бюрократии и неудовлетворительного состояния приходского духовенства такая возможность была упущена.

Епископы предлагали различные меры для улучшения пастырского служения. Константин, епископ Самарский, ратовал за отмену платы за требы — главную причину трений между духовенством и прихожанами. Он писал: «Псевдо-апостольский метод поддержки духовенства приносит вред, так как священник пред-

стоит перед паствой как эксплуататор, порождающий антагонизм. Духовенство пытается извлечь из мирян как можно больше, а миряне — давать как можно меньше»[23]. Иннокентий Тамбовский утверждал, что необходимость платы за таинство затемняет для мирян его значение[24].

Но это не единственное бремя, которое епископы хотели снять с приходского духовенства. Они предлагали «освободить приходского священника от различного рода полицейских обязанностей, вытравить из его души чувства покорности и раболепия, укоренившиеся за долгие столетия рабства» (епископ Симбирский Гурий)[25]. Того же мнения придерживались епископы Казанский и Смоленский и требовали освободить священников от обязанности снабжать губернские канцелярии сведениями, не имевшими ничего общего с пастырским служением. Епископ Пермский протестовал против предварительной цензуры проповедей, вынуждавшей многих священников отказываться проповедовать. Несколько епископов (семнадцать из шестидесяти двух) выступили за восстановление избирательной системы при назначении духовенства. Однако другие протестовали, считая, что подобной крутой реформе должны предшествовать постепенные изменения в образовательной системе духовенства.

Большинство епископов предложило ограничить изучение богословия числом семинаристов, стремящихся к духовному званию, и дать другим сыновьям священников общее образование, не лишая их свободы выбора профессии. Другие епископы еще радикальнее критиковали систему церковных школ и стояли за ее упразднение. Антоний Волынский, хорошо знакомый со всеми четырьмя академиями, вначале как профессор, а позднее как ректор, выступил с наиболее резкой критикой. Он считал, что семинарии и академии положительно вредны, так как скопированы со школ западных еретиков. Он ссылался на другого епископа, считавшего, что лучший выход — изгнать всех преподавателей и сту-

дентов из этих псевдо-церковных заведений, уничтожить до основания даже здания и создать новые богословские школы для людей, вдохновленных истинно православным духом. Владимир Екатеринбургский полагал, что надо перевести семинарии из больших городов в тишину монастырского уединения.

Недостатки богословских школ и неудовлетворительное материальное положение духовенства — главные факторы, мешавшие пастырской работе. Другие неотложные проблемы Русской Церкви заключались в обязательном безбрачии епископов, а также в брачных ограничениях, наложенных на священников и дьяконов. Дьяконы обязывались жениться до посвящения и так же как и священники не могли жениться, овдовев. Большинство епископов избегало этой острой темы, но некоторые подняли голоса в защиту реформы. Епископ Владимир Кишиневский стоял за епископство без обязательного наложения монашеского обета[26]. Архиепископ Финляндский и епископ Архангельский считали возможным вторичный брак для дьяконов и священников-вдовцов[27].

Епископы подняли также вопрос об участии духовенства в политической жизни, что было особенно своевременно, так как выборная кампания в Думу была в самом разгаре. Из древней церковной практики приводились случаи, когда духовенство принимало участие в общественной жизни, помогало бедным и беззащитным[28].

Митрополит Минский привел длинный список примеров из русской истории, показывающих какую значительную роль играло духовенство в России до петровских реформ. Он выразил недовольство законами (1892 г.) о земстве и городских выборах, которые лишили духовенство активных и пассивных прав, ранее гарантированных ему более либеральными законодательными актами 1864 и 1870 г.г.

Епископ Полоцкий был убежден, что улучшение социального положения крестьянства особенно близко

сердцу духовенства, тесно связанного с жизнью простого народа. Только два епископа, Смоленский и Екатеринославский, выступили против политической активности духовенства. Они считали ее противной духу Восточного Православия и утверждали, что долг духовенства — учить истине Откровения и стоять в стороне от политических распрей и страстей.

Забота иерархов Русской Церкви коснулась не только духовенства, но и духовного состояния мирян. Епископ Самарский Константин предложил восстановить публичную епитимью как средство против пьянства — главного порока русских, ведущего к ссорам, кровопролитию, жестокости и разрушению.

Другая важная проблема заключалась в необходимости улучшить церковную службу. Православная служба всегда считалась одним из величайших сокровищ восточных христиан. Русский вариант — особенно трогательный и возвышенный. Гармоничное пение хора, красота икон и облачения, ритмика литургического действия, сочетаясь с непосредственностью, торжественностью и теплом народной молитвы, оставляют глубокое впечатление на посещающих Православную Церковь. Однако забота об эстетической стороне службы идет в ущерб ее религиозному и нравственному содержанию. Русские склонны были жертвовать всеми остальными сторонами богослужения ради его артистического совершенства. Не многих волновало, что чтение Священного писания становится непонятным, когда бас дьякона наполнял храм, а звучный церковно-славянский язык, предпочитаемый прозаическому разговорному русскому, часто шел в ущерб смыслу молитв. Часами простаивают верующие, слушая хор и мало обращая внимания на слова песнопений. Многие епископы видели эту опасную склонность и откровенно подчеркивали недостатки церковных служб.

Особенно остро стояла сложная проблема языка богослужения. Церковно-славянский язык, употребляв-

шийся Русской Церковью в двадцатом веке, представлял руссифицированную версию славянских переводов Библии и греческих богослужебных книг, сделанных еще в девятом веке двумя миссионерами, братьями Кириллом (ум. в 869 г.) и Мефодием (ум. в 885 г.). Этот язык любим верующими за красоту и величие, но эти качества не компенсируют туманность многих мест в Библии и присутствие в службе устаревших слов и выражений, затруднявших обычному прихожанину понимание церковного чтения и пения.

Русский епископат разделился в этом вопросе: большинство выступило за дальнейшее приспособление славянского текста к разговорному языку, меньшинство встало на более радикальную точку зрения, предлагая полностью заменить славянский текст современным русским.

Конечно, легче критиковать существующий порядок, чем предлагать новое. Однако кое-что было предложено, в частности, сокращение длительности службы и опущение повторений, увеличение количества сидячих мест в церкви и ограничение проповедей толкованиями Священного Писания. Епископ Тихон выступил за громкое чтение Литургического канона, введение общего пения всех молящихся, чтение Писания в центре храма, чтобы лучше было слышно отовсюду, и чтобы миропомазание ребенка после крещения дополнялось позднее особой службой торжественного принятия нового сознательного человека в лоно Церкви.

Раздавались голоса в защиту восстановления дьяконата женщин. Встарь дьякониссы выполняли важные функции, что известно из истории восточного христианства, но давление со стороны ислама привело к исчезновению этого сана[28].

Хотя реформы и не были проведены в жизнь, однако, их оживленное обсуждение настолько всколыхнуло страну, что 27 декабря 1905 г. император выпустил указ, уполномочивший трех митрополитов подготовить созыв Собора, а Синод — учредить особое

Предсоборное Присутствие с целью выработки повестки дня предполагаемого Собора. Решения Предсоборного Присутствия Синод опубликовал 14 января 1906 г.; тем самым был сделан важный шаг, показавший, что правительство всерьез решило приступить к церковным реформам[30].

Предсоборное Присутствие состояло из десяти епископов и двадцати одного профессора академий и университетов. В его состав вошел и обер-прокурор Синода, князь Оболенский, заменивший Победоносцева в октябре 1905 г. Широкие церковные круги не участвовали в избрании членов Присутствия, вначале к его работе были привлечены лишь епископы и светские богословы. Однако это вскоре изменилось, благодаря кооптированию представителей приходского духовенства и мирян из неакадемических кругов, таких как генерал А. А. Киреев (1832-1910)[31], известный своей деятельностью по объединению со старокатоликами; Дмитрий Хомяков (1841-1918)[32], сын знаменитого славянофила Алексея Хомякова (1804-60); князь Евгений Трубецкой (1863-1920), философ и публицист; Павел Мансуров, активный сторонник объединения с англиканской Церковью[33]; Николай Кузнецов, адвокат, автор ряда книг и статей о церковных реформах[34] и А. Д. Самарин, активный церковный деятель[35].

Присутствие начало работу 8 марта 1905 г. и закончило 15 декабря того же года. Протоколы совещаний и решений Предсоборного Присутствия были сразу же опубликованы Синодом[36].

Присутствие подразделялось на семь секций, занятых следующими вопросами: 1. Составом Собора и структурой центральных церковных органов. 2. Епархиальной реорганизацией и учреждением митрополий, а также будущим статусом Грузинской Церкви. 3. Вопросом о церковных судах, разводах и смешанных браках. 4. Приходами, церковными школами и участием духовенства во внецерковных общественных движениях. 5. Богословским обучением. 6. Староверами. 7. Сектами.

Рекомендации Присутствия, как и ответы епархиальных епископов, выявили стремление обновить церковную жизнь, высвободить ее из-под спуда синодальной бюрократии и вернуть к животворному принципу соборности.

Присутствие высказалось за восстановление патриаршества, считая, что патриарх должен выступать как представитель Церкви в ее отношениях с государством, председательствовать на церковных Соборах и быть ответственным за проведение в жизнь синодальных решений. Он не рассматривался как глава Церкви. Высшей церковной властью обладал только Собор, который должен был созываться регулярно и состоять из епископов, священников и мирян, избранных на епархиальных съездах. Право голоса на Соборах предоставлялось, однако, только епископам. Присутствие высказалось за избрание епископов на епархиальных съездах и за коренную реорганизацию епархиального управления. Особенно радикальным было предложение преобразовать церковный суд — церковное судопроизводство не изменилось с восемнадцатого века: дела решались заглазно, без личного присутствия и защиты обвиняемого. Утверждалось право прихода заведовать своими финансами и собственностью и намечались коренные изменения в богословских школах. Вокруг последнего вопроса страсти особенно разгорелись. По законодательству 1884 года к вступительным экзаменам в духовные академии допускали выпускников и семинарий, и светских школ, однако, предписания 1902 года были сформулированы таким образом, что для окончивших светские школы двери академий закрылись. Это странное запрещение основывалось на политических соображениях. Таким путем правительство стремилось оградить умы будущих церковных деятелей от пагубного влияния революционных идей. Присутствие предлагало создать два различных типа церковных школ: один — дающий общее образование сыновьям духовенства, у которых не было призвания к священству, другой —

открытый для любого академически подготовленного человека, стремящегося получить посвящение. Предлагалось также создать и пастырские школы, доступные лицам лишь с начальным образованием. Предлагалось основать богословские факультеты в университетах. Профессор Н. Глубоковский (1863-1937) указывал, что в этом случае изучение богословия будет проходить в атмосфере беспристрастия и свободы. Указывалось на необходимость высшего богословского образования для женщин. Были одобрены планы открытия специальной женской школы и к 1914 г. выработали проект дьяконата женщин, но начавшаяся война помешала его осуществлению.

Решения Предсоборного Присутствия не вызвали всеобщего одобрения: одни находили их слишком умеренными, другие — радикальными, особенно много споров вызвал вопрос об участии в голосовании на Соборе приходского духовенства и мирян, в рекомендациях Присутствия видели нежелание привлечь широкие массы верующих к участию в реорганизации церковной жизни.

За работой Предсоборного Присутствия не последовало созыва Собора. Крайности первой революции вызвали политическую реакцию 1907-08 г.г. и помешали проведению столь необходимых Церкви реформ. Однако в 1912 г. был подведен итог подготовительной работе. Синод назначил новую комиссию — Предсоборное Совещание, которое добавило к материалам своих предшественников еще пять томов, напечатанных в С. Петербурге между 1912-16 г.г. Однако и дальнейшие обсуждения не изменили положения Русской Церкви. Император не сдержал обещания о созыве Собора. В момент крушения самодержавия Церковь не имела опыта самоуправления. До самого конца монархия с подозрением относилась к Церкви и не желала освобождать ее от подчинения государству. В конце 1915 г. доклад бюджетной комиссии Думы содержал следующую критику Церкви:

«Изучение докладов Синода открывает постоянно повторяющиеся недочеты, показывающие, что реформы, даже одобренные Предсоборным Совещанием и отчасти самим Синодом, не были проведены. Церковная администрация находится в таком же архаическом состоянии, как и раньше, и общее положение Церкви продолжает быть в высшей степени неудовлетворительным и даже безнадежным»[37].

Обзор различных проектов реформ раскрывает умонастроение людей, занимавших ведущее место в церковной жизни России в последние годы самодержавия. Это были люди искренние и самоотверженные, полностью сознающие недочеты современной им церковной жизни; поэтому они предлагали, иногда в ущерб собственным интересам, смелые меры улучшения. Они не были революционерами, стремились сохранить многовековую традицию Восточного Православия и оставались верными подданными императора, верящими, что российский монарх предоставит им возможность восстановить канонический порядок церковного управления и, таким образом, обновить жизнь Церкви. Все свои усилия они сосредоточили на конституционных реформах, мало уделяя внимания другим сторонам христианской жизни, догматической и сакраментальной, которые едва затрагивались на всех обсуждениях. Это был, несомненно, односторонний подход, но он объясним в свете специфических условий, затруднявших религиозный прогресс России в то время.

Главный их недостаток — политическая недальновидность. О надвигающейся буре они, по-видимому, и не подозревали. Как епископы, так и светские богословы верили в нерушимость самодержавия и на этом строили все планы. Только часть интеллигенции ощущала неизбежность радикальных перемен, и это отразилось на ее отношении к предполагаемой реорганизации Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ТРЕТЬЕЙ

1. Превосходный перевод « Подражания Христу » Фомы Кемпийского свидетельствует о его личном благочестии.

2. Журнал « В ограде церкви », издаваемый в Варшаве (№ 3, 1933 г.), приводит следующий случай. Однажды, один из почитателей Победоносцева выразил восхищение единодушием епископов на сессиях Синода под его председательством. Обер-прокурор презрительно ответил: « Они нарушают единство своими подписями: у каждого из них разный почерк ».

3. Обер-прокурор Синода (1911-15).

4. « Церковные ведомости », 2 апреля 1905 г., стр. 99. Цитируется по английскому переводу: John Curtiss, *Church and State in Russia,* New York, 1942, p. 214.

5. « Новое время », консервативная С. Петербургская газета, 20.III.1905.

6. Профессора: Светлов, Лебедев, Заозерский, Рождественский, Добронравов, Никольский и Ширетский.

7. « Церковные ведомости », № 3, 1906 г., стр. 100.

8. « Мнения епархиальных епископов по вопросу о церковной реформе », I-IV, СПБ, 1906 г., типогр. Св. Синода.

9. См. Н. Зернов, « Реформы Русской Церкви и дореволюционный епископат », « Путь », № 45, 1934.

10. См. статью Г. Флоровского « Соборность » в англо-русском сборнике *The Church Is One* London, 1934, а также книгу С. Булгакова « Православие ».

11. « Мнения епархиальных епископов », III, стр. 381.

12. Там же, II, стр. 180. Цитаты приводятся в переводе с английского.

13. Арсений, епископ Псковский, один из кандидатов на патриаршество в 1917 г.

14. Упоминаемое здесь послание адресовалось в 1848 г. всем православным христианам в ответ на письма, полученные из Рима. Русский перевод появился в 1850 г.

15. Последнее предложение — цитата из послания восточных патриархов.

16. « Мнения епархиальных епископов », I, стр. 108.

17. Там же, I, стр. 21.

18. Там же, III, стр. 108.

19. Епископ Нижнего Новгорода. « Мнения епарх. епископов », II, стр. 413.

20. Там же, I, стр. 75.

21. Там же, I, стр. 520.

22. Там же, I, стр. 112.

23. Там же, I, стр. 422.

24. Там же, III, стр. 290.

25. Там же, II, стр. 1.

26. Там же, I, стр. 203.

27. Там же, I, стр. 399; III, стр. 444.

28. Епископы Минский, Костромской и Томский.

29. Исследование о женщинах, имевших духовный сан, профессора С. Троицкого под названием «Дьяконисcы в Православной Церкви», было напечатано в синодальной типографии в 1912 году.

30. «Мнения епархиальных епископов», II, стр. 462, епископ Нижнего Новгорода.

31. См. под редакцией О. Новиковой: *Le Général Alexandre Kiréef et son dévouement á l'Ancien Catholicisme,* Berne, 1912.

32. A. Gratieux, *Le Mouvement Slavophile à la veille de la Révolution,* Paris, 1923.

33. Автор замечательной брошюы: *The Russian Church in 1915,* London, 1916, Faith Press.

34. Полный список членов Предсоборного Присутствия приводится в книге Кузнецова «Вопрос церковных реформ», Москва, 1907.

35. Он занимал должность обер-прокурора Синода в течение короткого времени: июль-сентябрь 1915 г. и был смещен за оппозицию Распутину.

36. «Дневники и протоколы сессий императорского Соборного Присутствия», I-IV, СПБ, 1906-07.

37. Доклад бюджетной комиссии Государственной Думы, § IV, № 4, стр. 8 и след.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

РАСЦВЕТ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА

В начале двадцатого века в России появились признаки художественного и религиозного пробуждения. В Петербурге и Москве возникли небольшие кружки молодых художников и поэтов, где оживленные дискуссии собирали элиту обеих столиц. Одним из первых мест встречи стали еженедельные приемы у Сергея Павловича Дягилева (1872-1929). Зинаида Гиппиус (1869-1945), видная поэтесса того времени, писала: «Среды были немноголюдны — туда приглашались с выбором. Кажется, это были тогдашние художественные и литературные сливки. Все, на чем лежала малейшая тень или отзвук 60-х годов, было изгнано, как слишком долго царившие в России идеи «общественные»[1], с их узкими мерками»[2].

Результатом «сред» явился ежемесячный журнал «Мир искусства» (1899-1904), основанный Дягилевым и несколькими молодыми писателями и художниками: Львом Бакстом (1866-1924), Константином Сомовым (1869-1939), Александром Бенуа (1870-1960), Дмитрием Мережковским (1865-1941), Дмитрием Философовым (1872-1929) и другими[3]. Журнал знаменовал собой наступление весны в серой атмосфере культурной жизни России конца девятнадцатого века. Авторы его не намеревались излагать свои мысли в узких моралистических рамках, созданных признанными вождями интеллигенции. Дягилев и его друзья бросили дерзкий вызов устоявшемуся кредо интеллигентского ордена. Они

утверждали, что мир ярче, таинственнее и многообразнее картины, нарисованной позитивистами и рационалистами, воззрения которых считались единственно подходяшими для «прогрессивной и критической личности». В 1900 г. «Мир искусства» опубликовал исследование Мережковского о Достоевском и Толстом, где Мережковский первым из критиков рассматривал этих писателей прежде всего как религиозных учителей, т.е. в аспекте, ранее не замечавшемся русской интеллигенцией. Эта работа вызвала горячие споры, завершила длительный период антихристианских настроений, характерных для левого крыла интеллигенции, и явилась поворотным пунктом в эволюции русской культуры.

«Что-то в России ломалось, — писала об этих переходных годах Зинаида Гиппиус, блистательная супруга Мережковского, — что-то оставалось позади, что-то, народившись или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась *трагедия.* О, не всеми. Но очень многими и в очень многом»[4].

Андрей Белый (1880-1934), поэт и критик, один из зачинателей бунта, также остро чувствовал перемену в духовной атмосфере. Он отмечал: «Для многих стиль нового века радикально отличался от старого; в 1898 и 1899 г.г. мы прислушивались к перемене ветра в психологической атмосфере. До 1898 г. северный ветер дул под северным небом. Константин Бальмонт[5] (1867-1942) опубликовал книгу стихов под заглавием «Под северным небом». Она выражает век девятнадцатый. С 1898 г. подул другой, южный, ветер. Ветры столкнулись, их столкновение породило туман, туман задумчивости. В 1900 и 1901 г.г. атмосфера начала проясняться. Мы все увидели в новом свете под мягким южным небом двадцатого века»[6].

Другой представитель ренессанса, Н.А. Бердяев, писал: «В эти годы России было послано много даров. Это была эпоха пробуждения самостоятельной философской мысли, расцвет поэзии и обострение эстети-

ческой чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму. Появились новые души, были открыты новые источники творческой жизни; виделись новые зори, соединялись чувство заката и гибели с чувством восхода и надежды на преображение жизни»[7].

Александр Блок (1880-1921) дал еще более отчетливое описание начала XX века. В августе 1920 г. он сказал о своем учителе Владимире Соловьеве: «Соловьев скончался в июле 1900 г., то есть за несколько месяцев до наступления нового века, который сразу обнаружил свое лицо, новое и непохожее на лицо предыдущего века. Я позволяю себе сегодня (...) в качестве свидетеля, не вовсе лишенного слуха и зрения[8] и не совсем косного, указать на то, что уже январь 1901 года стоял под знаком совершенно иным, чем декабрь 1900 года; что самое начало столетия было исполнено существенно новых знамений и предчувствий»[9]. В этой же речи Блок выразил убежденность в том, что катастрофические перемены первых лет русской революции были только началом, и что двадцатому столетию суждено изменить жизнь человечества не менее радикальным образом, нежели веку «Боговоплощения».

Эти настроения были характерны не только для художественных кругов обеих столиц. Стивен Грехэм, путешествовавший по России в первом десятилетии двадцатого века, вспоминает разговор с русской женщиной из дальней Вятской губернии, которая разделяла веру в новое откровение для России. «Разве Вы не замечаете, — сказала она английскому гостю, — в воздухе того особенного чувства ожидания, как будто вот-вот появится что-то великое? Ожидание царит в русской литературе. Теперешние поэты ждут только, чтобы пойти крестным ходом»[10]. Она назвала несколько имен, представлявших эту новую Россию, и в их числе: Блока, Белого, Вячеслава Иванова, Бальмонта и Леонида Андреева.

Такая переориентация взглядов русской интеллиген-

ции не была вызвана каким-либо единичным событием или появлением одной выдающейся личности. У людей внезапно раскрылись глаза на вещи, доселе от них скрытые. Молодежь стали очаровывать цвет, звук и мистические интуиции, утраченные предшествующими поколениями. Сыновья начали открывать ценности, отброшенные их отцами. Сталкивалось и перекрещивалось множество различных течений. Старая крепость российского позитивизма начала рушиться под натиском молодых поэтов, критиков, художников, философов и богословов. Число их было невелико, но талант, ум и вдохновение обещали им успех. У противников имелось численное преимущество и сила устоявшихся традиций радикализма и атеизма; однако их позиции ослаблялись растущим дезертирством былых бойцов, терявших веру в старые лозунги. Прогресс в искусстве и философии сопровождался изменением отношения к христианству и, в частности, к Православной Церкви. Пробуждение интереса к религии привело вскоре и к первым личным контактам между русским духовенством и представителями интеллигенции. Для каждой из сторон — другая представляла собой неведомый мир. Обе стремились ознакомиться со взглядами и мировоззрением его представителей. Инициатива была проявлена одновременно интеллигенцией, в лице Мережковского и его друзей, и церковными деятелями, такими как В. Скворцов (1859-1932, мирянин, миссионерски настроенный, издатель журнала «Миссионерское обозрение» 1896-1917)[11]. В 1901-03 г.г. в Петербурге обе стороны вели плодотворные богословские дискуссии на «Религиозно-философских собраниях»[12].

В октябре 1901 г. Победоносцев, всесильный прокурор Святейшего Синода, принял Мережковского, Философова, Розанова, Миролюбова и Тернавцева, разъяснивших ему цель предполагаемых собраний, после чего милостиво пообещал свою поддержку. В тот же вечер их приветствовал Антоний Вадковский, митрополит С. Петербургский. Эти два визита успешно разре-

шили проблему официального одобрения, и 29 ноября 1901 г. в зале Географического общества состоялось первое собрание[13]. Участниками дискуссий, примирявших представителей Церкви и интеллигенции, были, главным образом, профессора Богословской академии, столичное духовенство и некоторые из интеллигентов. Заседания проводились регулярно и пользовались такой популярностью, что зал, вмещавший более двухсот человек, был всегда переполнен. Собрания продолжались до 5 апреля 1903 г., когда их прекратили по требованию прокурора Синода, которого встревожил слишком широкий размах и независимый характер этих публичных прений. Всего состоялось двадцать одно заседание. Их протоколы были опубликованы в журнале «Новый путь», издававшемся под руководством Д. С. Мережковского, З. Гиппиус и П. П. Перцова в 1903-04 годах[14].

Основная тема собраний была намечена в первом докладе «Интеллигенция и Церковь», прочитанном Тернавцевым, человеком, обладавшим единственными в своем роде данными для преодоления разрыва между двумя мирами. Наполовину русский, наполовину итальянец, он окончил С. Петербургскую Духовную академию и принадлежал, следовательно, к верхушке духовной касты, хотя и оставался мирянином. Артистический темперамент и пылкие мессианские убеждения обеспечили ему вход в литературные круги. Тернавцев занимал небольшую должность в Синоде, но подлинные его интересы принадлежали богословию. Он посвятил свою жизнь защите хилиазма — веры в установление Христова тысячелетнего царства на земле[15].

Темой его блестящего доклада была насущная необходимость примирения между деятелями Церкви в лице богословов и духовенства и интеллигенцией. Будучи одним из немногих, знакомых с настроением и проблемами обеих сторон, Тернавцев как нельзя лучше подходил для этой цели. Свое выступление он начал с анализа различных слоев интеллигенции:

«Состав русской интеллигенции сложен. Во всех рядах и возрастах ее есть часть, которая ко Христу не придет никогда. Религиозное противление заведет ее, куда она сама не ожидает и не хочет. Об этой части пока говорить не буду (...) Интеллигенция — это обширный общественный слой, сильный своей отзывчивостью, умственной и нравственной энергией (...) Она имеет свои заслуги и свой мартиролог (...) Идея человечества и человечного есть душа их лучших стремлений (...) Они отстаивают веру, что человечество найдет путь к единению, и носят эту веру в себе как некий золотой сон сердца (...) Вопрос об устройстве труда, о его рабском отношении к капиталу; проблема собственности, противообщественное значение ее, с одной стороны, и совершенная неизбежность, с другой, — это для людей интеллигенции составляет предмет мучительных и бескорыстнейших раздумий. (...) Это не толпа и не партия: она движется идеей нового общества, *одухотворенного*, где нет разлада между идеалом и действительностью»[16].

После описания интеллигенции Тернавцев перешел к резкой критике современного состояния Церкви:

«Церковь не покидала народа в трудные времена. Но оставаясь сама безучастной к общественному спасению, она не могла дать народу ни Христовой надежды, ни помощи в его тяжком недуге. Его бедствия она понимает, как посылаемые от Бога испытания, перед которыми приходится только преклоняться. Отсутствие религиозно-социального идеала у Церкви есть и причина безвыходности ее собственного положения (...). Она бессильна справиться и со своими внутренними задачами. Силы Церкви слабы; широты замысла, веры, разверзающей небеса и низводящей Духа Святого, в них нет. И самое главное — они в христианстве видят и понимают только один загробный идеал, оставляя земную сторону жизни, весь круг общественных отношений пустыми, без воплощения истины»[17]. И он добавляет замечательные слова, что церковным деятелям

придется вскоре «лицом к лицу встретиться с враждебными силами уже не домашнего, поместно-русского порядка, а с силами мировыми, открыто борющимися с христианством на арене истории»[18].

Такова мрачная картина церковной жизни в России, нарисованная Тернавцевым; однако речь его была проникнута верой в победу христианства, и эта вера покоилась на надежде примирения между Церковью и интеллигенцией. Он указал, что для каждого человеческого существа страстная любовь к свободе и глубокое ощущение ее ценности исходит, в действительности, из христианства. Даже противопоставляя себя религии, люди часто бессознательно устремляются к христианскому идеалу. Примирение с Церковью дало бы им возможность достигнуть цели — справедливого социального устройства. Он закончил словами: «Положение русского благочестия (т.е. Церкви — Н.З.) в настоящее время чрезвычайно: для всего христианства наступает пора не только словом, в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один только загробный идеал. Наступит время открыть сокровенную в христианстве п р а в д у о з е м л е »[19].

Страстный призыв Тернавцева пробудиться от апатии и перейти к решительным действиям, чтобы суметь противостоять стремительно надвигающимся потрясениям; его решительная критика пассивности церковных деятелей и революционной ограниченности интеллигенции задали тон последующим дискуссиям. Они касались различных предметов. Некоторые были посвящены выдающимся личностям, открывшим новую эпоху русского религиозного мировоззрения, таким как Толстой, Достоевский, Гоголь; в других — поднимались такие общие проблемы, как свобода совести, священство, церковная иерархия или же вопросы семьи и пола. Особенно горячие споры вызвал вопрос о месте догматов в жизни Церкви и о возможностях нового Откровения, которое расширило бы и завершило Евангелие. П. И. Лепорский, профессор Духовной академии,

отрицал всякую возможность дальнейшего развития более полного понимания христианских догматов. Они, по его мнению, раз и навсегда заданы и неподвижны. Его коллега, А. И. Бриллиантов, не был согласен со столь непреклонной позицией и подчеркивал, что христианское Откровение обращается к человеческому разуму, и потому истолкование его подвержено изменениям. Бриллиантов был убежден, что различные умы способны постичь истину с различной степенью ясности, а разные эпохи создают и разные школы богословия. Другой видный участник собраний, о. И. Слободской, поддерживал точку зрения о возможности более глубокого проникновения в истину христианства. С. Соллертинский видел характерную черту XX столетия в том, что главное значение приобретает не доктринальный, а этический аспект религии[20]. Поэт Минский и критик Розанов вообще поставили под вопрос значение догматов и защищали идею универсальной религии, объединяющей людей с любыми верованиями.

Однако многие из этих живых дискуссий заходили в тупик, поскольку выступавшие зачастую не понимали друг друга из-за различий в языке профессиональных богословов и интеллигенции. За этими различиями скрывалась настоящая пропасть, описанная Мережковским так: «Христианство для нас — новая правда и брачный пир. Мы — это мытари, грешники, разбойники, блудные сыновья и антихристы, даже нигилисты. Мы услышали вторичный зов Христа. Мы еще во мраке, но приближаемся к пиру брачному, хотя и стыдимся своего безбожного одеяния, которое так странно выглядит в Церкви. Мы ослеплены сверкающими огнями пира и неуклонно приближаемся к нему, но вы, верные слуги Учителя, вы не пускаете нас войти. Мы хотели бы разделить трапезу, но вы не доверяете нашей искренности. Вы слишком привыкли к христианской правде: она стала для вас сухой и бесцветной рутиной, каждодневным однообразием»[21].

Однако несмотря на разногласия и столкновения,

религиозно-философское общество явилось важным событием. Его многолюдные собрания были единственными в Петербурге, где деятели Церкви встречались с представителями интеллигенции для откровенных дискуссий по вопросам, никогда ранее не обсуждавшимся публично. Писателям и художникам открывался мир, ранее незнакомый. Зинаида Гиппиус писала:

«Это были воистину два разных мира. Знакомясь ближе с новыми людьми, мы переходили от удивления к удивлению. Даже не о внутренней разности я сейчас говорю, а просто о навыках, обычаях, о самом языке — все было другое, точно другая культура. Ни происхождение, ни прямая принадлежность к духовному званию, ряса не играли тут роли. Человек тогдашнего церковного мира, кто бы он ни был — чиновник, профессор, писатель, учитель, просто богослов, притом, одинаково, умный или глупый, талантливый или бездарный, приятный или неприятный — неизменно носил на себе отпечаток этого иного мира, не похожего на наш обычный, светский (по выражению церковников) мир»[22].

Некоторые из участников собраний в результате дискуссий лишь укрепились в своих прежних отрицательных оценках. Консервативная часть церковных деятелей нашла интеллигенцию безответственной и невежественной во всех вопросах христианского учения, увлеченной утопическими идеями и наделенной раздражающим самомнением. Отрицательное впечатление от официальных представителей Церкви было живо передано Гиппиус, которая в 1903 г. сделала в дневнике следующую запись: «Мы узнавали много новых людей. Узнавали все больше, из кого состоит Церковь Православная, которая, как нам казалось, нуждается в движении, в принятии нового, в изменениях; ибо в ней — не отвечающая современной душе косность (...). Вот из кого состоит ныне Православная Церковь, учащая: из верующих слепо, по-древнему, по-детскому, с детской подлинной святостью (о. Иоанн Кронштадтский)[23]. Им

наши запросы, наша жизнь, наша вера непонятны, не нужны и кажутся проклятыми.

Затем — из равнодушных иерархов-чиновников. Затем из милых, полу-либеральных душ — митрополит Антоний. Из тихих, малокультурных полу-буддистов — епископ Сергий. Из диких, злых аскетов мысли. Из форменных позитивистов, мелочных, самолюбивых (...). Из позитивистов-нравственников с честолюбием, жестких — Григорий Петров. Попадаются блестящие схоласты, как архимандрит Антоний, грубый и настоящий еретик, не верующий даже в историческое бытие Иисуса (...). Профессора и приват-доценты Духовной академии почти сплошь позитивисты, хотя есть и с молодыми, студенческими душами. Но и они мало понимают, ибо глубоко, по воспитанию, некультурны, и как-то уж неисцелимо»[24].

Автор этих едких замечаний считала профессиональных богословов «некультурными». В действительности они получали образование, однако, весьма отличное от образования интеллигенции, хотя оба были «европеизированными». Смесь позитивизма и традиционной религиозности у церковных деятелей, поразившая Зинаиду Гиппиус — результат разлада между западной схоластикой и православной духовностью. Попытки их соединения часто вызывали у образованных деятелей Церкви умственный и эмоциональный конфликт, который еще более углублялся контактами с интеллигенцией. В отдельных случаях, однако, эти встречи помогали преодолеть внутренний разлад[25].

Антон Владимирович Карташев (1875-1960), доцент С. Петербургской академии, одним из первых установил тесные отношения с представителями интеллигенции. В оставленном им описании одной из ранних встреч с Сергеем Николаевичем Булгаковым, профессором политической экономии, говорится: «С. Н. Булгаков для более близкого знакомства пришел весной 1905 года ко мне в мою квартиру на Невском. Разговор был

о реформе Церкви, об усилении ее свободной общественной и политической деятельности. Предполагая по марксистской репутации С. Н. Булгакова, что он вводит в эту программу и христианизацию социализма, я услышал от него неожиданное для меня тогда выражение: «Да, социальный вопрос, но во всяком случае не марксизм, ибо по своему пафосу Маркс антихристианин. Как еврей, он — эсхатологист. Но эсхатология его земная, антиевангельская»[26]. Как луч прожектора прорезал тьму моего невежества в марксистской проблеме. Что Маркс еврей — было для меня откровением. Меня всегда поражала роль подсознательного начала в человеческой личности, сила наследственных инстинктов, раса. Я вдруг понял, что С. Н. Булгаков уже не лаический и гуманистический социолог, а библейски мыслящий и чувствующий богослов»[27].

Для Карташева и некоторых других представителей церковных кругов политическая активность интеллигенции, ее постоянная готовность усомниться в признанных авторитетах, смело размышлять и экспериментировать явились как бы ответом на собственные вопросы, помогли изменить свои взгляды и направить энергию в новые русла.

Профессора и студенты богословских школ, столь легко заклейменные З. Гиппиус как невежи и обскуранты, проявили способность к возрождению. Новые идеи нашли доступ в эти крепости и внесли напряженность в прежде спокойную обстановку. Так, в С. Петербургской Духовной академии, среди преподавателей и студентов было несколько весьма примечательных личностей. Ее ректор, епископ Сергий (Иван Николаевич Страгородский, 1861-1944), ученый-богослов, позднее сыграл решающую роль в судьбе Русской Церкви: он стал местоблюстителем пустующего патриаршего престола (1925-1943) и, позднее, патриархом при Сталине (1943-44). Помощником его был архимандрит Феофан Быстров (1873-1943), впоследствии епископ Полтавский, монах, авторитет по вопросам аскетизма, стяжавший,

однако, недобрую память тем, что помог Распутину войти в придворные круги. В числе преподавателей было в то время несколько замечательных профессоров, таких как Лепорский и Бриллиантов. Кафедру Нового Завета занимал Н. Глубоковский — ученый с европейским именем. Помимо этих монументальных фигур, можно назвать также несколько необычайно даровитых людей. Самый оригинальный из них — о. Михаил Семенов, обратившийся из иудейства, присоединился позднее к старообрядцам и стал впоследствии их епископом. Он вел аскетический образ жизни, был неутомимым искателем правды, испытав в конце жизни большие лишения, скончался в 1916 г. в больнице для бедных. Среди студентов было несколько человек, оставивших заметный след в истории своего времени. В их бурных судьбах отразилась неустойчивость Церкви в последние годы самодержавия. Один из них — получивший печальную известность о. Григорий Гапон (1870-1906)[28] — сын украинского крестьянина. Молодым священником пришел он в столицу для завершения богословского образования, был страстным проповедником и разделял стремление крестьян к улучшению социальных условий. Вскоре Гапон стал популярным руководителем рабочих масс Петербурга и организовал христианское рабочее движение, насчитывавшее многие тысячи участников. Вначале оно пользовалось поддержкой правительства, но позднее деятельность его привела к одному из самых трагических эпизодов первой русской революции — расстрелу 9 января. После этого о. Гапон бежал за границу и был убит в Финляндии революционерами, которые подозревали в нем тайного агента охранки.

Не менее известен другой выпускник академии — о. Григорий Петров (1868-1925), на редкость способный проповедник, чьи проповеди и лекции привлекали тысячи слушателей. Особенно популярен он был в среде студентов и фабричных рабочих. Социалистические воззрения о. Григория вызывали критику и неодобрение

со стороны членов Синода, и положение его сделалось особенно шатким в 1907 г. после избрания во Вторую Думу, когда Синод запретил ему проповеди «ввиду его политической деятельности и протестантских тенденций». Отец Григорий отказался подчиниться запрету и, как следствие этого, сложил с себя сан. Он начал странствовать по России, выступая с христианскими лекциями, после революции эмигрировал, читал в Сербии лекции по религиозно-культурным вопросам, а умер в Париже.

Другой воспитанник академии, Илиодор Труфанов (1880-1958), донской казак, приобрел известность связями с Распутиным, проповедью крайнего национализма, нападками на богачей и евреев[29]. В 1908 г. Труфанов был выслан из столицы в Царицын на Волге, где, окруженный истерическим преклонением последователей, преимущественно женщин, стал в центре народного религиозного движения[30]. В 1912 г., порвав с Церковью, он покинул Россию и умер в Соединенных Штатах попом-расстригой.

Религиозное пробуждение, начавшееся в Петербурге, развивалось параллельно в Москве, но имело там менее яркие и менее революционные формы. Владимир Соловьев вел долгую и одинокую борьбу против враждебности интеллигенции к Церкви и оставил после себя нескольких убежденных учеников. Из них наиболее знамениты москвичи-философы: Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905), брат его Евгений (1863-1920) и Лев Михайлович Лопатин (1855-1920). Продолжая традиции своего учителя и друга, они личным примером свидетельствовали против глубокого предрассудка русской интеллигенции, полагающей, будто всякая религия несовместима с критическим разумом. Вначале, подобно Соловьеву, три философа оставались одинокими фигурами; однако в первые годы двадцатого века их влияние обратило к Православию еще несколько молодых людей из среды интеллигенции. Самыми яркими из них были Флоренский, Эрн, Ельчанинов и Свентиц-

кий. Первые трое — выходцы из Тифлиса, из «светских» семейств. Вместе начали они служение Церкви, но впоследствии их пути разошлись. Священник Павел Александрович Флоренский (1882-1943) — самый значительный из них. В свое время в Московском университете он изучал математику под руководством профессора Бугаева, отца Андрея Белого, но окончив факультет, поступил в Московскую Духовную академию, после блестящего окончания которой был назначен профессором философии (1908). В 1911 году он принял сан священника. В 1914 г. в Москве вышла его книга «Столп и утверждение истины» (I Посл. к Тим. III. 15), с которой началась новая эра в русском богословии. Главная идея этой работы в том, что истина догматов может быть познана только через посредство живого религиозного опыта. Это утверждение связывалось с основополагающей концепцией: каждая личность единосущна другой, поскольку является творением Святой Троицы, божественный свет которой она отражает[31]. Свои философские и богословские мысли Флоренский подтверждал примерами, которые черпал из необычайно широких познаний в области математики, медицины, филологии, фольклора и оккультизма. Половину книги объемом в 812 страниц составляли примечания и комментарии, отражавшие поистине энциклопедическую эрудицию автора. Флоренский отказался от богословия, заимствованного русскими у Запада в XVIII веке, и восстановил связь с допетровскими традициями, используя для иллюстрации православного учения иконы, русский религиозный фольклор и искусство[32]. В качестве материала для необычной, но в то же время ортодоксальной трактовки христианства, он использовал последние достижения европейской науки и мысли. Книга Флоренского революционизировала не только богословское мышление, но также стиль и форму русской богословской литературы. Вместо прозаической печати и сухого языка, обычных для подобных изданий, он изложил свои глу-

бокие размышления о природе нашего знания о Боге в форме двенадцати интимных писем к другу. Его богословские экскурсы сопровождались лирическими отступлениями, поэтическими описаниями русского пейзажа и рассуждениями о личных переживаниях. Великолепное оформление книги говорило о художественной одаренности автора[33]. Эта книга сразу же поставила Флоренского в ряд крупнейших русских богословов. Дальнейшая его судьба трагична: в 1933 г. он был арестован и сослан в исправительно-трудовые лагеря как политический заключенный, хотя совершенно чуждался политики. Погиб он в годы Второй мировой войны в одном из лагерей Сибири. О. Сергий Булгаков писал о нем в некрологе:

«Из всех моих современников, которых мне суждено было встретить за мою долгую жизнь, он есть величайший. И величайшим является преступление поднявших на него руку, обрекших его хуже, чем на казнь, но на долголетнее мучительное изгнание и медленное умирание. Он отошел, озаренный ореолом мученика и исповедника имени Христова (...). Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Извне он был скорее нежного и хрупкого сложения, однако обладал большой выносливостью и трудоспособностью, отчасти достигнутой огромной аскетической тренировкой. Слабый от природы, он, насколько я помню, вообще никогда не болел, ведя жизнь, исполненную аскетических лишений.

В его лице было нечто восточное и нерусское (мать его была армянка). Мне же духовно в нем виделся более всего древний эллин, а вместе еще и египтянин, обе духовные стихии он в себе носил, будучи их как бы живым откровением. В его облике, профиле, в строении лица, в губах и носе было нечто от образов Леонардо-да-Винчи, что всегда поражало, но вместе и (...) Гоголя (...). В научном облике о. Павла всегда поражало полное овладение предметом, чуждое всякого

дилетантства, а по широте своих научных интересов он является редким и исключительным полигистором. Здесь он более всего напоминает титанические образы Возрождения: Леонардо-да-Винчи и др. Может быть еще Паскаля, а из русских — более всего Болотова. Я знал в нем математика и физика, богослова и философа, филолога, историка религий, поэта, знатока и ценителя искусства и глубокого мистика...

Передо мной неотвязно стоит воспоминание, а вместе и предзнаменование грядущих судеб и свершений. Это — портрет наш, писанный нашим общим другом М. В. Нестеровым (1862-1942) майскими вечерами 1917 г. в садике при доме о. Павла. Это был по замыслу художника не только портрет двух друзей, сделанный третьим другом, но и духовное видение эпохи»[34].

Отец Флоренский был гением, явлением исключительным в истории человечества. В книге, посвященной его памяти и вышедшей в Париже в 1972 году (Ф. И. Уделов, «Об о. Павле Флоренском»), автор так описывает его послереволюционную деятельность и его разносторонние знания (стр. 13-14):

«С 1919 года (о. Павел) работал в области техники сначала при заводе «Карболит», а затем при Главэлектро, где занимался вопросами электрических полей и диэлектриков, что, возможно, имело значение для создававшихся тогда первых электростанций. Имел не менее 12 засвидетельствованных изобретений в химии, электрике и других областях. В начале 20-х годов подготовил к печати курс лекций по «Энциклопедии математики». Тогда же напечатал и «Мнимости в геометрии» и «Число как форма». В эти же годы читал в Московском университете курс ферросплавов. Участвовал в первом издании Большой советской технической энциклопедии, выходившей в 1927-1936 годах, где сотрудничал в ряде отделов. По данным Модестова, в его статьях 1930 г. видна его обращенность к вопросам атомной физики. В первом томе энциклопедии

помещены его статьи: об асфальтовых лаках, асбестовых лаках, асбестовых массах и аспидных сланцах; в 10-м — о копалах; в 12-м — о линолеуме. Печататься в русских журналах начал не позднее 1903 г., т.е. еще будучи московским студентом. Кроме основных работ богословско-философского содержания, имел работы по электрике, промышленной технике, товароведению, астрономии, оптике, математике, истории искусства, теории знания, перспективной живописи, фольклору, филологии и литературе. Мог с полным знанием дела говорить и писать по вопросам медицины, психопатологии, оккультным наукам, археологии, психологии зрения, истории дамских мод, генеалогии дворянских родов. Знал несколько европейских и восточных языков. На древне-еврейском, греческом и латинском языках читал и писал без словаря. Переводил Канта и церковного историка Зома. Печатал в журналах начала века стихи (было и отдельное издание: «В вечной лазури»)».

Особое значение для русской культуры представляет тот факт, что человек, овладевший всеми этими разнообразными знаниями, нашел подлинное призвание в священстве и из-за этой верности Церкви принял мученическую кончину. По сведениям, дошедшим из ссылки, на лесозаготовках ему размозжило голову упавшим деревом.

Другим философом из Тифлиса был Владимир Францевич Эрн (1881-1917). Он выпустил несколько замечательных книг, самые значительные из которых: «Борьба за Логос», М., 1911 и «Г. Сковорода», М., 1912 — исследование о жизни и учении интереснейшего русского религиозного мыслителя XVIII века[35]. Эрн происходил из немецкой семьи, однако, подобно некоторым немцам, примкнувшим к Православию, стал воинствующим сторонником антизападных настроений в философии, которые сформулировал в двух статья: «От Канта к Круппу» и «Время славянофильствует», опубликованных в начале Первой мировой войны. Смерть от чахотки лишила Россию талан-

тливого философа, посвятившего свою жизнь проповеди Православия.

Совсем иного склада был Валентин Павлович Свентицкий (1880-1932), наиболе интересный и противоречивый в своих взглядах. Он походил, казалось, на одного из героев Достоевского. Наделенный исключительными умственными способностями, в пятнадцать лет он обсуждал с профессиональными философами «Критику чистого разума». В молодости Свентицкий начал крестовый поход против пороков общества и провозглашал безжалостное умерщвление плоти. Марк Вишняк, русский политический деятель-радикал, еврей по происхождению, весьма критически относясь к взглядам Свентицкого, считал его, тем не менее, самым талантливым человеком из всех, с кем встречался когда-либо. Как пишет Вишняк, Свентицкий говорил едва слышным голосом, опустив глаза. Однако его голос, истощенная фигура и глаза производили почти магнетическое впечатление[36].

Будучи студентом, Свентицкий проповедовал крайние формы аскетизма, в то же время оказывая активную поддержку революции. Вместе с Эрном он выпускал в Москве журнал «Вопросы религии» (1906-08) и печатался также в другом журнале «Живая жизнь». В одной из статей («Христианское отношение к власти и насилию») он отстаивал законность забастовок[37]. Эрн и их друг и издатель о. Егоров разделяли эту позицию.

Профессор А. Карташев в своих воспоминаниях об о. Сергии Булгакове живо обрисовал Эрна и Свентицкого, приехавших в Петербург в 1905 г., чтобы найти сторонников для своего «Христианского братства борьбы», вскоре распущенного основателями — общества, целью которого было соединение активного участия в Православной Церкви с политической борьбой против самодержавия. Карташев писал:

«Эрн — сын немца, весь был ученость, разум, строжайший морализм. Высокий, с бледным, безбородым,

никогда не улыбающимся лицом, в обычном для того времени черном сюртуке, он казался протестантским пастором какой-то морализирующей секты, являл собой пример протестантского пафоса в Православии. Его друг-сподвижник Свентицкий, судя по фамилии, польского происхождения, невысокий блондин с большими серо-голубыми глазами, напряженно и требовательно на всех смотрящими, был какой-то едва сдерживающий себя Савонаролла, готовый разразиться обличениями, анафемами, повести толпу в бой. Тип теократа-фанатика латинского стиля»[38].

Жизнь Свентицкого была бурной и напряженной. Написанная им очень странная книга «Антихрист» имела немалый успех. Он приобрел также известность в религиозно-философских кругах, пылко защищая монашество в его наиболее суровой восточной форме[39]. Позденее его обвинили в безнравственном поведении, изгнали из религиозно-философского общества и он исчез из столицы, присоединившись к общине аскетов в горах Кавказа[40]. Став впоследствии священником, Свентицкий умер в одном из лагерей Сибири.

Последний член этой группы, Александр Викторович Ельчанинов – полная противоположность противоречивому Свентицкому. Он родился в 1881 г. в семье военного. В Петербурге изучал историю и филологию, но отказался от многообещающей академической карьеры и переселился в Москву к друзьям: Флоренскому, Эрну, Свентицкому; окончил Московскую Духовную академию, но долгое время оставался мирянином. В 1905 году Ельчанинов стал секретарем Московского религиозно-философского общества имени В. Соловьева. Впоследствии возвратился в Тифлис и преподавал там в школе совместного обучения, основанной генералом Левандовским, вводившим самые современные методы педагогики. Из четырех друзей он единственный оказался в эмиграции. В 1922 г. Ельчанинов поселился на юге Франции и занялся преподавательской деятельностью. Он был рукоположен в 1926 г. и вскоре был

признан выдающимся духовным наставником. Особой популярностью о. Александр пользовался у молодежи[41]. Исключительная психологическая проницательность сочеталась в нем с ясностью и добротой. Он не стремился духовно подчинить тех, кто искал его совета, однако был точен и тверд и, не колеблясь, указывал исповедующемуся основные причины его нравственных ошибок и падений. Единственная книга Ельчанинова, опубликованная в 1935 г., после его смерти, составлена из заметок и наблюдений, подобранных женою из его писем и дневников. Тем не менее эта книга — одно из лучших руководств по нравственному богословию и христианской жизни[42]. Ельчанинов был женат на Тамаре Левандовской, имел сына и двух дочерей, скончался в Париже 24 августа 1934 года вскоре после своего назначения в Парижский русский собор.

Четыре молодых богослова составляли авангард русских интеллигентов, вернувшихся полностью в Православие. Были и другие, чье развитие шло по направлению к христианству, хотя и не приобрело еще определенных убеждений. В столицах и в провинции эти искатели встречались на домашних собраниях. Впоследствии некоторые из подобных неофициальных кружков стали важными интеллектуальными центрами, и их влияние распространилось на широкие круги, благодаря религиозным издательствам, возникшим в годы русского возрождения.

Один из таких кружков организовал Павел Иванович Астров, судья по профессии, человек цельный, верующий и церковный[43]. У него дома собирались люди разных поколений, взглядов и интересов: поэты-символисты Белый, Эллис[44] и Сергей Соловьев; философы — Бердяев и Степун (1884-1965); священники — например, о. Григорий Петров; теософ К. П. Христофорова; либеральные политические деятели и просто представители московской интеллигенции[45].

Аналогичные неофициальные собрания, происходившие в доме Маргариты Кирилловны Морозовой

(1873-1958 г.), состоятельной вдовы русского промышленника Михаила Морозова и дочери мануфактурщика Кирилла Мамонтова, пользовались большим успехом. Морозова обладала редким даром примирять самые противоречивые мнения и устраивать дискуссии между очень разными людьми. В ее салоне обсуждались многие философские, религиозные и культурные проблемы[46]. Эти встречи послужили основой создания религиозно-философского издательства «Путь». Финансировала его Морозова, а участвовали в нем Бердяев, Булгаков, Ев. Трубецкой, Рачинский и Эрн. С 1909 по 1917 г.г. издательство выпустило произведения русских религиозных мыслителей XIX века Чаадаева и Ивана Киреевского, монографии о Хомякове и Сковороде; сборники, отражавшие современную богословскую мысль; «Философию свободы» Бердяева; «Два града», «Философию хозяйства» и «Свет невечерний» Булгакова; «Столп и утверждение истины» о. Павла Флоренского; «Миросозерцание Вл. Соловьева» князя Ев. Трубецкого; книги Эрна и других религиозных философов, и интересные переводы из произведений бл. Августина, Паскаля, Джордано Бруно, Баадера.

В 1910 г. Яков Львович Сакер и София Исааковна Цацкина основали в Петербурге журнал «Современные записки» с целью обеспечить сотрудничество между левой интеллигенцией и представителями религиозного возрождения. Предприятие оказалось весьма успешным, и целый ряд молодых политиков, писателей и философов живо откликнулись на призыв к взаимному знакомству и обмену мнениями[47].

Потребность в литературе нового типа, свободной от позитивизма, способной удовлетворить пробудившийся интерес к религии и мистике, оказалась столь велика, что в 1905 г. возникло другое издательство под руководством Эмилия Карловича Метнера (1871-1936), образованнейшего и утонченного человека, музыкального критика, поклонника Гете, Вагнера, Ницше. Нового издателя интересовали три различные

области: литература, мистика и философия. В соответствии с этим выпускавшиеся книги группировались в серии под названием «Мусагет» (литература), «Орфей» (мистика) и «Логос» (философия)[48]. Сотрудники Метнера принадлежали к интеллектуальной элите русского возрождения: Белый, Блок, С. Дурылин, Эллис, Садовский, Степун, С. Соловьев, Брюсов, Зинаида Гиппиус. Метнер познакомил русских читателей с западными мистиками и святыми: Св. Франциском Ассизским (1182-1226), Мейстером Экхартом (1260-1327), Руйсбруком (1293-1381), Яковом Беме (1575-1624) и Эммануилом Сведенборгом (1688-1772). Группа сотрудников Метнера, особенно в философских изданиях «Логос», была враждебна славянофильскому и православному «Пути»; однако много позднее некоторые из ее участников стали деятельными членами Церкви.

В то же время в Москве существовала группа светских богословов, члены которой стояли гораздо ближе к Православию. Они встречались в доме Михаила Александровича Новоселова, бывшего толстовца, вернувшегося к Церкви и привлекшего к ней многих своих друзей. В эту группу входили: Владимир Кожевников, друг и ученик Николая Федорова; о. Езерский, А. Д. Самарин и Павел Мансуров. К ней же принадлежал епископ Феодор, ректор Московской Духовной академии, а позднее присоединились Булгаков и Дурылин. Бердяев остался чужд ее консервативной тенденции.

Люди, встречавшиеся в монашеской квартире Новоселова, противостояли бюрократической власти Синода, выступали за реформу церковного управления, однако с недоверием относились к Владимиру Соловьеву и его школе и черпали вдохновение в монашеской традиции. Они были убеждены, что истинный голос русского христианина исходит не из официальных церковных кругов, но из учения старцев, сохранивших нетронутым его подлинный дух. Дурылин после революции был рукоположен, но позднее отказался от сана; Новоселов стал епископом и погиб в период ре-

прессий[49]. Никто из этой группы не смог или не захотел эмигрировать.

В 1907 г. в Москве у доктора Корнилова собирался кружок ищущих христианского просвещения. В него входили о. Иосиф Фудель, граф Д. А. Олсуфьев, Г. А. Рачинский.

Интерес к Церкви был заметен и в Киеве. В 1905 г. здесь основали газету «Народ», в которой сотрудничали П. П. Кудрявцев, Ф. И. Мищенко и И. Т. Четвериков, все трое — профессора духовных академий. Газета отражала настроение христианских либералов и выступала за церковные реформы. Было также основано Киевское общество по изучению религии и философии. Начиная с 1910 г. председателем его был профессор В. В. Зеньковский (1881-1962), будущий председатель Студенческого христианского движения в изгнании. Менее официальные встречи между богословами и светскими учеными происходили регулярно в 1907-12 г.г. в доме Анны Лазаревны Иваницкой, где устанавливались многие контакты и дружеские отношения. В 1916 г. профессор Киевской академии В. И. Экземплярский (ум. 1928 г.) основал журнал «Христианская мысль», имевший большой успех и просуществовавший до 1918 года.

Однако художественное и религиозное пробуждение интеллигенции коснулось лишь прогрессивной ее части. Основная же масса оставалась под влиянием идей материалистов и позитивистов девятнадцатого века и сохраняла враждебное отношение к Церкви. Процесс крушения традиционных взглядов коснулся широких интеллигентских кругов только в 1909 году, когда группа вождей интеллигенции начала открытое наступление на традиционное мировоззрение и выпустила сборник «Вехи».

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ЧЕТВЕРТОЙ

1. Имеется в виду Чернышевский и его школа.

2. З. Гиппиус, «Дмитрий Мережковский», Париж, 1951, стр. 80.

3. Там же.

4. З. Гиппиус, цит. соч., стр. 79.

5. К. Бальмонт, один из основоположников символизма.

6. А. Белый, «Воспоминания о А. Блоке», «Эпопея», № 1, Берлин, 1922, стр. 131.

7. Бердяев, «Самопознание», стр. 149.

8. Среди людей своего поколения Блок был наиболее наделен даром интуиции и пророчества: в некоторых стихах он достигал подлинного прозрения.

9. А. Блок, Собр. соч., т. 6, М., 1962, стр. 154-155.

10. Stephen Graham, *Undiscovered Russia*, London, 1912, p. 287.

11. См. Маевский, «Внутренняя миссия и ее основоположник», Аргентина, 1954, стр. 104 и след....

12. З. Гиппиус, цит. соч., стр. 90.

13. Там же.

14. Отчеты об этих заседаниях были выпущены также в 1906 г. отдельным изданием.

15. О его судьбе после революции ничего не известно, кроме того, что он умер в г. Серпухове в 1940 г.

16. «Новый путь», № 1, 1903, стр. 15-21.

17. «Новый путь», № 1, 1903, стр. 7-8.

18. «Новый путь», № 1, 1903, стр. 21.

19. «Новый путь», № 1, 1903, стр. 21.

20. Моралистическая тенденция была весьма заметна в русском богословии предреволюционной эпохи. Соллертинский — один из старейших представителей таких взглядов. Еще в 1887 г. он опубликовал книгу под названием «Пастырство Христа-Спасителя». Другие, более известные богословы тех же взглядов — митрополит Антоний Храповицкий, автор «Догмата искупления» и «Православного катехизиса», и патриарх Сергий, автор «Православного учения о спасении», 1895. Наиболее последовательно моралистическую тенденцию в богословии поддерживал профессор Тареев, автор «Основ христианства», «Философии жизни» и «Нового богословия». Общий обзор этического богословия в России дан в книге С. Тышкевича: S. Tyszkiewicz, «Moralistes de Russie», Rome, 1951.

21. Цит. по книге Флоровского «Пути русского богословия», П., 1937, стр. 475.

22. З. Гиппиус, « Дмитрий Мережковский », стр. 92-93.

23. См. о нем стр. 69 нашей книги.

24. З. Гиппиус, цит. соч., стр. 106-107.

25. Разрыв между интеллигенцией и деятелями Церкви, обнаружившийся в начале века на религиозно-философских собраниях, стал быстро уменьшаться в последнее десятилетие перед революцией. В среде русской православной общины в изгнании он исчез почти совершенно. Однако З. Гиппиус и Мережковский, выступившие с инициативной дискуссией, не изменили своего критического отношения к духовенству и не примкнули к Православию — не пожелали переступить порог церкви и относились с неодобрением к своим друзьям, примирившимся с нею. До конца жизни они были глубоко погружены в вопросы религии, однако сохранили прежнее чувство превосходства над Церковью и ее ученьем. (Оба скончались в Париже: Мережковский в 1941 г., З. Гиппиус в 1945 г.).

26. См. статью Булгакова « Карл Маркс как религиозный тип » в сб. « Два града », М., 1911.

27. Карташев, « Мои ранние встречи с о. Сергием », « Православная мысль », Париж, 1951, выпуск VIII, стр. 517.

28. См. Г. Гапон, « История моей жизни », М., 1918.

29. См. П. П. Стремоухов, « Моя борьба против епископа Гермогена и Илиодора (Сергея Михайловича Труфанова) ».

30. Н. И. 1918. Он же в « Архивах русской революции », XVI, Берлин, 1925.

31. Подробный анализ книги см. у Н. Лосского, « История русской философии », Зеньковского, « История русской философии », II, стр. 89, 415, и у Флоровского, « Пути русского богословия ».

32. Сорок лет спустя его идеи стали популярны на Западе. См. *The Use of Art and Liturgy as Sources of Theology (Initiation Théologique)*, Paris, 1952.

33. Василий Розанов, один из самых оригинальных писателей предреволюционной эпохи, называл Флоренского русским Паскалем. Он писал: « Флоренский — вождь нового поколения русских славянофилов. Множество сердец и умов в Москве и даже в Петербурге находятся под его влиянием. Познания его и эрудиция колоссальны, и он горит громадным энтузиазмом поиска истины. Он показался мне святым, так необычен и исключителен был дух его ». Спасовский, « В. Розанов », Берлин, 1935, стр. 18.

34. О. С. Булгаков, « Священник о. Павел Флоренский », 1943, рукопись.

35. См. Зеньковский, « История русской философии », II., 1952, I, стр. 53.

36. М. Вишняк, « Дань прошлому », Н-Й., 1954, стр. 30-39; Ф. Степун в « Бывшем и несбывшемся » также описывает поразительную личность Свентицкого, т. I, стр. 260-61.

37. « Вопросы религии », М., 1906, вып. 1, стр. 37.

38. « Православная мысль », VIII, 1951, стр. 48-49.

39. См. его статью « Христианский аскетизм » в « Русской мысли » № 5 за 1909 г. и возражения Розанова на эту статью в том же номере.

40. Свои впечатления он изложил в книге « Граждане неба », Пг., 1915.

41. Священник А. Ельчанинов, « Записи », Париж, 1935. Эта книга выдержала три издания (последнее издание — Париж, 1962).

42. Ведущая роль Ельчанинова в работе РСХД описана в книге « Памяти о. Александра Ельчанинова », Париж, 1935.

43. Он был расстрелян в 1918 г.... См. М. М. Новиков, « От Москвы до Нью-Йорка », 1952, стр. 294.

44. Эллис — псевдоним Кобылинского (1874-1947), после революции он написал сл. книги: « Monarchia Sancti Petri », Майнц, 1929; « Jukowski Christliche Weisheit », 1929; « Puschkin – der Religions Genius Russlands », 1948. Сначала он был ярым последователем Рудольфа Штейнера (1861-1925), но потом перешел в католичество.

45. См. Астров, « Воспоминания », П., 1940, стр. 218, и Андрей Белый, « Начало века », М., 1933, стр. 357 и сл.

46. Степун, « Бывшее и несбывшееся », I, стр. 255 и сл.

47. Степун, « Бывшее и несбывшееся », I, стр. 295.

48. Там же, стр. 264 и сл.

49. М. Польский, « Новые мученики российские », Дж., 1951, т. II, стр., 135, 136, 272.

ГЛАВА ПЯТАЯ

« ВЕХИ »

« Не для того, чтобы с высоты познания истины доктринерски судить русскую интеллигенцию, и не с высокомерным презрением к ее прошлому писаны статьи, из которых составился настоящий сборник, а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны »[1]. Этими словами начинается предисловие к сборнику статей « Вехи ».

Один из его авторов, Семен Франк, следующим образом описывает появление сборника, в котором приняли участие Бердяев, Булгаков, Гершензон, Изгоев, Кистяковский и Струве.

« Весна 1909 г. была ознаменована (...) большим литературно-общественным событием — опубликованием сборника « Вехи », в котором семь писателей объединились в критике господствующего интеллигентского, материалистического или позитивистически обоснованного политического радикализма (...)[2]. Несмотря на отсутствие всякого сговора (каждый из нас ознакомился с содержанием « Вех » только после их опубликования), « Вехи » выразили духовно-общественную тенденцию, первым провозвестником которой был Петр Струве. Эта тенденция слагалась из двух основных мотивов: с одной стороны, утверждалась необходимость религиозно-метафизических основ мировоззрения — в этом отношении « Вехи » были прямым продолжением и углублением идейной линии « Проблем идеализма »; с другой стороны, в них содержалась резкая, принци-

пиальная критика революционно-максималистических стремлений русской радикальной интеллигенции»[3].

Сборник произвел сенсацию. В течение шести месяцев «Вехи» выдержали пять изданий, имели головокружительный успех... Их философскую критику позитивизма, их отречение от основной доктрины радикальной интеллигенции — веры в революцию - левая пресса восприняла как предательство священного наследия. Участников «Вех» осудили за нападки на великих «святых»: Белинского, Грановского, Чернышевского, Писарева и объявили врагами просвещения и прогресса. Буря, вызванная сборником, показала, что его авторы попали в цель. Они подвергли блестящей критике противоречия философии, которую исповедовала интеллигенция, и непоследовательность ее политической программы, с удивительной точностью предсказали роковые для интеллигенции последствия выбранного ею пути...

«Вехи» — не первое предостережение против опасности радикализма, прозвучавшее в русской прессе, но в прошлом интеллигенция не была готова внимать подобной критике. На этот раз положение изменилось. Неудавшаяся революция 1905-06 годов открыла глаза многим идеалистам и утопистам на уродливую сторону классовой борьбы, большинство лозунгов потеряло былую привлекательность.

Перед теми, кто с такой недальновидностью разрушал существующий порядок, открылась бездна разгула общественной и политической анархии. И авторы «Вех», и их читатели испытали террор крайне левых, и многие из них были готовы переосмыслить философское обоснование своей веры в революцию.

Лобовую атаку на радикальное крыло интеллигенции возглавил Петр Струве, экономист, начавший революционную деятельность убежденным марксистом и составивший программу РСДРП, а затем сменивший свои социалистические и материалистические воззрения на либерализм в политике и идеализм в философии.

Как утверждает Франк, Струве был одним из первых вождей интеллигенции своего поколения, пересмотревших собственные взгляды; его статья «Интеллигенция и революция» создала историческую почву для других подобных попыток. Струве призывал читателей обновить политическое кредо. По его мнению, вдохновляющая сила интеллигентской революционной активности — отрицание государства как необходимого элемента организованного общества. Отказ от государства диктовался не религиозным мировоззрением, а социальным утопизмом интеллигенции. Струве писал:

«Вполне возможно религиозное отщепенство от государства — таково отщепенство Толстого. Но именно потому, что Толстой религиозен, он идейно враждебен и социализму и безрелигиозному анархизму и стоит вне русской интеллигенции»[4]. «Интеллигенция отрицает мир во имя мира и, тем самым, не служит ни миру, ни Богу»[5].

Причину безрелигиозного анархизма Струве видел в антихристианской установке интеллигенции:

«Восприятие русскими передовыми умами западноевропейского атеистического социализма — вот духовное рождение русской интеллигенции в очерченном нами смысле. Таким первым интеллигентом был Бакунин, человек, центральная роль которого в развитии русской общественной мысли далеко еще не оценена. Без Бакунина не было бы «полевения» Белинского и Чернышевский не явился бы продолжателем известной *традиции* общественной мысли. Достаточно сопоставить Новикова, Радищева и Чаадаева с Бакуниным и Чернышевским для того, чтобы понять, какая идейная пропасть разделяет светочей русского образованного класса и русской интеллигенции. Новиков, Радищев, Чаадаев — это воистину Богом упоенные люди, тогда как атеизм в глубочайшем философском смысле есть своебразная, подлинно духовная стихия, которою живут и Бакунин в его окончательной роли, и Чернышевский с начала и до конца своей деятельности...[6]. Религиоз-

ность или безрелигиозность интеллигенции, по-видимому, не имеет отношения к политике. Однако только по-видимому. Не случайно, что русская интеллигенция, будучи безрелигиозной, в то же время была мечтательна, неделовита, легкомысленна в политике. Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения: словом, была и есть на лицо вся форма религиозности без ее содержания»[7].

Будучи не только ученым, но и политиком, Струве иллюстрировал свою теорию примерами из недавнего прошлого России. Он напомнил читателям, что в некоторых случаях радикальные круги интеллигенции подстрекали рабочих к восстанию, не имея никакой положительной программы. Согласно Струве:

«Прививка политического радикализма интеллигентских идей к социальному радикализму народных инстинктов совершалась с ошеломляющей быстротой. В том, как легко и стремительно стала интеллигенция на эту стезю политической и социальной революционизации исстрадавшихся народных масс, заключалась не просто политическая ошибка, не просто грех тактики, тут была ошибка моральная. В основе тут лежало представление, что прогресс общества может быть не плодом совершенствования человека, а ставкой, которую следует сорвать в исторической игре, апеллируя к народному возбуждению»[8].

Струве заканчивает статью горячим призывом ко всем тем, чьим признанным вождем был в течение многих лет. Он заклинает интеллигенцию пересмотреть свою позицию, особенно ее базис — отказ от личной ответственности, содержащийся в социализме Маркса. Он предлагает читателю начать перестраивать всю жизненную философию с ее основы — секулярного социального утопизма.

Этическая установка, вдохновлявшая политическую активность интеллигенции, была подвергнута критике молодым философом С. Л. Франком, который полагал, что типичный интеллигент исповедует нигилизм и мо-

рализм, и его проникновенная статья «Этика нигилизма» — попытка найти органическую связь между этими двумя, казалось бы, противоположными тенденциями. Франк определяет нигилизм как «отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей»[9]. Такое отношение к жизни отрицает существование Бога и делает человека с его идеями и желаниями конечным критерием истины. Подобное убеждение ведет или к нигилизму, открыто исповедующему личные стремления и желания как единственный закон, или к морализму, требующему от своих приверженцев неукоснительного послушания.

Религиозно мыслящий человек видит в этике возможность достижения конечной цели — общения с Творцом; нигилист, если он не исповедует безграничного эгоизма, приписывает морали авторитет, принадлежащий, согласно христианству, одному лишь Богу. Этический нигилизм не терпит свободного спора о праве индивидуума радоваться жизни. Он догматически объявляет долгом каждого — служение общественному благу. Франк пишет:

«Это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать морализмом, и именно такой нигилистический морализм и образует существо мировоззрения русского интеллигента. Символ веры русского интеллигента есть благо народа, удовлетворение нужд «большинства». Служение этой цели есть для него высшая и, вообще, единственная обязанность человека, а что сверх того, то — от лукавого. Именно потому он не только просто отрицает или не приемлет духовных ценностей — он даже прямо боится и ненавидит их»[10].

«... Нигилизм и морализм, безверие и фанатическая суровость нравственных требований, беспринципность в метафизическом смысле — ибо нигилизм и есть отрицание принципиальных оценок объективного раз-

личия между добром и злом — и жесточайшая добросовестность в соблюдении эмпирических принципов, то есть по существу условных и непринципиальных требований, — это своеобразное, рационально непостижимое и вместе с тем жизненно-крепкое слияние антагонистических мотивов в могучую психическую силу и есть то умонастроение, которое мы называем нигилистическим морализмом»[11].

По мнению Франка, нигилизм еще более противоречит социальному утопизму интеллигенции, чем ее морализм. Если мир — это хаос, а его эволюция — следствие столкновения слепых материальных сил, то как можно надеяться, что история человечества — исключение из общего правила, которое неизбежно приведет к торжеству гармонии и справедливости?

«Но жажда общечеловеческого счастья, потребность в метафизическом обосновании морального идеала так велика, что эта трудность просто не замечается, и атеистический материализм спокойно сочетается с крепчайшей верой в мировую гармонию будущего (...). Современный социальный оптимизм (...) убежден, что все бедствия и несовершенства человеческой жизни проистекают от ошибок или злобы отдельных людей или классов. Природные условия для человеческого счастья, в сущности, всегда налицо; нужно устранить только несправедливость насильников или непонятную глупость насилуемого большинства, чтобы основать царство земного рая. Таким образом, социальный оптимизм опирается на механико-рационалистическую теорию счастья. Проблема человеческого счастья есть с этой точки зрения — проблема внешнего устроения общества; а так как счастье обеспечивается материальными благами, то это есть проблема р а с п р е д е л е н и я. Стоит отнять эти блага у несправедливо владеющего ими меньшинства и навсегда лишить его воможности овладевать ими, чтобы обеспечить человеческое благополучие. Таков несложный, но могущественный ход мысли, который соединяет нигилистический морализм

с религией социализма»[12]. Неестественное сочетание нигилизма, морализма и социального утопизма представляется Франку мощным взрывчатым веществом, способным взорвать не только Российскую империю, но и остальную Европу. Франк поясняет:

«... основным и внутренне-необходимым средством к осуществлению морально-общественного идеала служит социальная борьба и насильственное разрушение существующих общественных форм. Это убеждение входит как существенная сторона в мировоззрение социалистического народничества и имеет в нем силу религиозного догмата»[13]. Таким образом, «прогресс не требует, собственно, никакого творчества или положительного построения, а лишь ломки, разрушения противодействующих преград (...). Чтобы установить идеальный порядок, нужно «экспроприировать экспроприаторов», а для этого добиться «диктатуры пролетариата», а для этого уничтожить те или другие политические и вообще внешние преграды. Таким образом, революционизм есть лишь отражение метафизической абсолютизации ценности разрушения (...). Психологическим побуждением и спутником разрушения всегда является ненависть...[14]. Русская интеллигенция не любит богатства. Она не ценит, прежде всего, богатства духовного, культуры, той идеальной силы и творческой деятельности человеческого духа, которая влечет его к овладению миром и очеловечению мира, к обогащению своей жизни ценностями науки, искусства, религии и морали; и, что всего замечательнее, эту свою нелюбовь она распространяет даже на богатство материальное, инстинктивно сознавая его символическую связь с общей идеей культуры. Интеллигенция любит только справедливое распределение богатства, но не само богатство; скорее, она даже ненавидит и боится его. В ее душе любовь к бедным обращается в любовь к бедности. Нигилизм интеллигенции ведет ее к утилитарному, заставляет ее видеть в удовлетворении материальных

интересов единственно подлинное, нужное и реальное дело»[15]. Франк заключает:

«Мы можем определить классически русского интеллигента, как воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия (...). Прежде всего интеллигент и по настроению, и по складу жизни — монах. Интеллигенция есть как бы самостоятельное государство, особый мирок со своими строжайшими и крепчайшими традициями, со своим этикетом (...), почти со своей собственной культурой (...). Но, уединившись в своем монастыре, интеллигент не равнодушен к миру, напротив: из своего монастыря он хочет править миром и насадить в нем свою веру»[16].

Другой автор, Николай Бердяев — философ и бывший марксист, рассматривает в своей статье философское вооружение русской интеллигенции. Он, как и Франк, убежден, что интеллигенция страдает от деспотической власти утилитаризма, от беспредельного низкопоклонства перед народом, от некритической идеализации пролетариата. В статье «Философская истина и интеллигентская правда» Бердяев пишет, что интерес интеллигенции к философии исчерпывается «потребностью в философской санкции ее общественных настроений и стремлений (...). Интеллигенцию не интересует, истинна или ложна такая-то теория, ее интересует лишь то, благоприятна или нет эта теория идее социализма, послужит ли она благу и интересам пролетариата»[17]. Хотя подобное отношение к знанию, очевидно, ошибочно, оно содержит и некоторые положительные элементы. Бердяев видит задатки черт положительных и ценных в жажде «целостного миросозерцания, в котором теория слита с жизнью (...). Интеллигенция не без основания относится отрицательно и подозрительно к отвлеченному академизму, к рассечению живой истины...»[18]. Он отмечает, что:

«С русской интеллигенцией в силу исторического ее положения случилось несчастье: любовь к уравнитель-

ной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине...[19]. Все исторические и психологические данные говорят за то, что русская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории и практики, «правды-истины» и «правды-справедливости». Но сейчас мы духовно нуждаемся в признании самоценности истины, в смирении перед истиной и в готовности на отречение во имя ее»[20].

Бердяев заканчивает статью словами:

«Только сознание виновности нашей умопостигаемой воли может привести нас к новой жизни. Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства, т.е. возложим на себя ответственность и перестанем во всем винить внешние силы. Тогда народится новая душа интеллигенции»[21].

Так какими же должны быть условия возрождения? Этому посвящена самая большая в сборнике и, пожалуй, наиболее прозорливая статья профессора политической экономии Сергея Булгакова «Героизм и подвижничество». Автор начинает с утверждения, что «душа интеллигенции, этого создания Петрова, есть вместе с тем ключ к грядущим судьбам русской государственности и общественности»[22]. По его мнению, характер русской интеллигенции обусловлен ее отношением к религии, а будущее страны зависит от выбора, который сделает интеллигенция, приняв или отвергнув христианство. Булгаков отмечает пережитки христианского идеала даже у наиболее радикально мыслящей интеллигенции. Он пишет: «Сколько раз во Второй Государственной Думе в бурных речах атеистического левого блока мне слышались — странно сказать! — отзвуки психологии Православия»[23].

Согласно Булгакову, лучшие черты русской интел-

лигенции: моральный ригоризм, духовная трезвость, альтруизм и аскетическое отношение к жизненным удобствам — проистекают из церковных традиций, в которых воспитывались выдающиеся ее представители.

«Русской интеллигенции, особенно в прежних поколениях, свойственно также чувство виновности перед народом; это своего рода «социальное покаяние», конечно, не перед Богом, но перед «народом» или «пролетариатом» (...). К этому надо еще присоединить ее жертвенность, эту неизменную готовность на всякие жертвы у лучших ее представителей и даже искажение их (...). И тем не менее, несмотря на все это, известно, что нет интеллигенции более атеистической, чем русская»[24].

Поражающая черта русского атеизма — его догматизм и удивительное философское легковерие, с которым он принимается.

«Он усвоен нами с Запада (...). Его мы приняли, как последнее слово западной цивилизации, сначала в форме вольтерианства и материализма французских энциклопедистов, затем атеистического социализма (Белинский); позднее материализма 60-х годов, позитивизма, фейербаховского гуманизма; в новейшее время экономического материализма и в самые последние годы — критицизма. На многоветвистом дереве западной цивилизации, своими корнями идущими глубоко в историю, мы облюбовали только одну ветвь, не зная, не желая знать всех остальных, в полной уверенности, что мы прививаем себе самую подлинную европейскую цивилизацию»[25].

Этот заимствованный атеизм породил психологию героического культа среди интеллигенции, и большая часть статьи Булгакова посвящена сравнению секулярного героизма и христианского подвижничества:

«Героизм — вот то слово, которое выражает, по моему мнению, основную сущность интеллигентского мировоззрения и идеала, притом героизм самообожествления (...). Героический интеллигент не довольствует-

ся (...) ролью скромного работника (...), его место — быть спасителем человечества или, по крайней мере, русского народа (...). Максимализм есть неотъемлемая часть интеллигентского героизма (...). Даже если он не видит возможности сейчас осуществить этот максимум и никогда ее не увидит, в мыслях он занят только им. Он делает исторический прыжок в своем воображении и, мало интересуясь перепрыгнутым путем, вперяет свой взор лишь в светлую точку на самом краю исторического горизонта (...)[26]. Каждый герой имеет свой способ спасения человечества, должен выработать свою для него программу (...)». Отсюда «... партийные раздоры становятся совершенно неустранимыми (...). Нетерпимость и взаимные распри суть настолько известные черты нашей партийной интеллигенции, что об этом достаточно лишь упомянуть (...). Из самого существа героизма вытекает, что он предполагает пассивный объект воздействия — спасаемый народ или человечество; между тем, герой личный или коллективный мыслится всегда лишь в единственном числе (...). Героизм как общераспространенное мироотношение есть начало не собирающее, но разъединяющее: он создает не сотрудников, но соперников (...)[27]. Вследствие своего максимализма интеллигенция остается малодоступна доводам исторического реализма и научного знания (...). Сознательно или бессознательно, но она живет в атмосфере ожидания социального чуда, всеобщего катаклизма, в эсхатологическом настроении»[28].

«Максимализм целей порождает максимализм средств. Все позволено». Это было предсказано еще Достоевским в «Преступлении и наказании» и в «Бесах». Аргументация революционера, говорит Булгаков, не сложна:

«Я осуществляю свою идею и ради нее освобождаю себя от уз обычной морали; я разрешаю себе право не только на имущество, но и на жизнь и смерть других, если это нужно для моей идеи. В каждом максималисте сидит такой маленький Наполеон (...)[29]. И те горькие

разочарования, которые многие пережили в революции, та неизгладимая из памяти картина своеволия, экспроприаторства, массового террора — все это явилось не случайно, но было раскрытием тех духовных потенций, которые необходимо таятся в психологии самообожествления (...). Хотя интеллигентское мироотношение представляет собой крайнее самоутверждение личности, ее самообожествление, но и в своих теориях интеллигенция нещадно гонит эту самую личность, сводя ее иногда без остатка к влиянию среды и стихийных сил истории (...). Интеллигенция не хочет допустить, что в личности — живая творческая энергия, и остается глуха (...) ко всем философским и религиозным учениям, заставляющим посчитаться с нею. Между тем, в отсутствии правильного учения о личности заключается ее главная слабость»[30].

Далее Булгаков сравнивает христианский аскетизм, основанный на идее сотрудничества Бога и человека, с атеистическим идеалом революционного героизма. Эта «интеллигентская вера» обусловливает совершенно особое отношение к народу, служение которому она ставит своей задачей:

«Интеллигенция (...) постоянно и неизбежно колеблется между двумя крайностями — народопоклонничеством и духовным аристократизмом. Потребность народопоклонничества в той или другой форме (в виде ли старого народничества, ведущего начало от Герцена и основанного на вере в социалистический дух русского народа, или в новейшей, марксистской, форме, где вместо всего народа такие же свойства приписывают одной его части, именно — «пролетариату») вытекает из самых основ интеллигентской веры. Но из нее же с необходимостью вытекает и противоположное — высокомерное отношение к народу как к объекту спасительного воздействия, как к несовершеннолетнему, нуждающемуся в няньке для воспитания «сознательности», непросвещенному в интеллигентском смысле слова»[31].

Разрешение этой дилеммы Булгаков видит в приобщении интеллигенции к Церкви. «Церковная интеллигенция, которая подлинное христианство соединяла бы с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач (...), ответила бы насущной национальной и исторической необходимости. И даже если бы ей и на этой череде пришлось подвергнуться преследованиям и гонениям[32], которых интеллигенция столько претерпевает во имя своих атеистических идеалов, то это имело бы огромное историческое и религиозно-нравственное значение и совершенно особенным образом отозвалось бы в душе народной»[33].

На последних страницах статьи делается попытка проникнуть в глубь типичных для интеллигентского мышления противоречий:

«Из противоречий соткана душа русской интеллигенции, как и вся русская жизнь, и противоречивые чувства к себе возбуждает. Нельзя ее не любить и нельзя от нее не отталкиваться. Наряду с чертами отрицательными, представляющими собой симптом некультурности, исторической незрелости и заставляющими стремиться к преодолению интеллигенции, в страдальческом ее облике просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей (...). Рядом с антихристовым началом в нашей интеллигенции — и высшие религиозные потенции, и новая историческая плоть, ждущая своего одухотворения. Это напряженное искание Града Божия и стремление к исполнению воли Божией на земле, как на небе, глубоко отличаются от влечения мещанской культуры к прочному земному благополучию. Уродливый интеллигентский максимализм с его практической непригодностью есть следствие религиозного извращения, но он может быть побежден религиозным оздоровлением»[34].

Прекрасными словами заканчивается статья Булгакова:

«Интеллигенция отвергла Христа, она отвернулась

от Его Лика, исторгла из сердца своего Его образ, лишила себя внутреннего света жизни и платится вместе со своей родиной за эту измену, за это религиозное самоубийство. Но странно, она не в силах забыть об этой сердечной ране, восстановить душевное равновесие, успокоиться после произведенного над собой опустошения. Отказавшись от Христа, она носит печать Его на сердце своем и мечется в бессознательной тоске по Нем, не зная утоления своей жажде духовной. И эта мятущаяся тревога, эта нездешняя мечта о нездешней правде кладет на нее свой особый отпечаток, делает ее такой странной, исступленной, неуравновешенной, как бы одержимой (...). А между тем Возлюбленный, Тот, о Ком тоскует душа ее, близок. Он стоит и стучится в это седце, гордое, непокорное интеллигентское сердце (...). Будет ли когда-нибудь услышан стук Его?»...[35].

Три других участника сборника рассматривали более специальные аспекты той же проблемы. Изгоев (Александр Соломонович Ланде, род. в 1872 г.) нарисовал мрачную картину морального вырождения русской молодежи, воспитанной в атмосфере, чуждой христианской традиции отцов, и поэтому неспособной исповедовать их героическую и противоречивую философию. Борис Кистяковский порицал столь свойственную русской интеллигенции недооценку значения правовых форм. Один из лучших русских литературных критиков Михаил Гершензон (1865-1925) призывал интеллигенцию оставить назойливое и исключительное увлечение политическими и социальными проблемами, обратить больше внимания на внутреннюю жизнь и разностороннее развитие личности. Гершензон — еврей, так же как Франк и Изгоев стал одним из выдающихся представителей русской культуры. Его взгляды приближались к славянофильству, не будучи христианином, он разделял христианские воззрения Ивана Киреевского (1806-1856), новое издание сочинений которого было подготовлено им к печати.

«Вехи» оказались чрезвычайно удачным примером коллективной работы. Участники сборника рассмотрели поставленную проблему с различных точек зрения. Одни из них были гуманистами, другие — убежденными христианами, но и те и другие видели одинаково опасные симптомы, одинаковую причину болезни и предписывали действенные лекарства. Это единомыслие тем более удивительно, что не было никакого предварительного соглашения. Все независимо следовали по одному пути, пришли одновременно к одним и тем же выводам и были единодушны в вопросе о том, куда ведет Россию антихристианская направленность интеллигенции. Их предвидение оправдалось полностью. Это удивительное проникновение в глубинные проблемы русского социализма лучше всего иллюстрируется словами С. Франка:

«Русская интеллигенция (...) стоит перед величайшей и важнейшей задачей пересмотра старых ценностей и творческого овладения новыми. Правда, этот поворот может оказаться столь решительным, что, совершив его, она вообще перестанет быть «интеллигенцией» в старом, русском, привычном смысле слова. Но это — к добру! На смену старой интеллигенции, быть может, грядет «интеллигенция» новая, которая очистит это имя от накопившихся на нем исторических грехов, сохранив неприкосновенным благородный оттенок его значения (...). От непроизводительного, противокультурного нигилистического морализма мы должны перейти к творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму»[36].

Таким был призыв «Вех» к русской интеллигенции накануне ее уничтожения. Но предостережение не было услышано, оно не смогло предотвратить взрыва атеистической революции со всеми ее последствиями[37]. Неудача «Вех» доказала невозможность изменить ориентацию русского радикализма. Те, кто слепо толкали императорскую Россию к пропасти, не прислушивались к голосам бывших марксистов.

В 1909-10 годах русская литература наводнилась враждебными «Вехам» книгами и статьями[38]. Многие из них были напечатаны в журналах[39], другие вышли отдельными сборниками[40]. Либеральные писатели и журналисты во главе с Петром Боборыкиным (1836-1921) опубликовали сборник под названием «В защиту интеллигенции» (Москва, 1909), их примеру последовали другие левые круги и партии. Социал-демократы выпустили сборник «На рубеже» (Москва, 1910), эсеры — сборник «Вехи, как знамение времени» (Москва, 1910).

В последнем содержались яростные нападки на «Вехи». Авторы поливали бранью своих идейных противников. Позднее эсеры одними из первых испытали на себе всю тяжесть преследования беспощадных политических соперников, но в 1910 году никто не мог предвидеть, что через несколько лет эсеры будут осуждены как реакционеры и ретрограды в тех же самых выражениях, которые они использовали против критиков материализма. Среди писателей–эсеров были: Г. Гарденин, Б. Юрьев, Н. Авксентьев, Н. Брусиловский, И. Нечаев, Д. Шилко, М. Ратнер и Н. Ракитников. Последний, озаглавивший свою статью «Интеллигенция и русский народ», оказался наиболее крайним в своем негодовании:

«Цель "Вех" — в притуплении критической способности интеллигенции, они зовут нас искать убежище под кровом религии. Вместо ясно определенной точки зрения в соответствии с прогрессивной наукой, "Вехи" зовут нас в сумрачный мир, где стерты все межи, а важнейшие проблемы разрешаются в согласии со святыми отцами»[41]. Ракитников отрицает пессимистические предсказания «Вех»:

«Мы верим в доброту человеческой природы. История всегда показывала, что когда человек поставлен в благоприятные условия развития, он быстро и неизбежно созревает умственно и морально»[42]. Из этого логично заключить, что для него христианство, сомневающееся в способности безбожного человека триумфально

шествовать к совершенству, — первейший враг[43]. Русские радикалы, подобные Ракитникову, были внутренне готовы к гонению на Церковь, начавшемуся с приходом новой власти.

Конституционные демократы выпустили две книги против «Вех»: «По вехам» (Москва, 1909) и «Интеллигенция в России» (С. Петербург, 1910). Тон их выступлений резко отличался от тона социал-революционеров. Кадеты предпочли вежливо и на научной основе ответить своим критикам. Особенно значительна в этом отношении вторая книга, где собраны статьи известных представителей интеллигенции позитивного мировоззрения. Вдохновителем этого контрнаступления был Павел Николаевич Милюков (1859-1943), историк и экономист, рационалист и агностик. Предостерегающий голос «Вех » так задел его, что он предпринял лекционное турне по России и перед большими аудиториями дискредитировал позиции Струве и Булгакова, своих политических партнеров до революции 1905-06 г.г. Вокруг сборника «Интеллигенция в России» он собрал внушительную группу либералов; среди них были Константин Константинович Арсеньев (1837-1919), адвокат и журналист с широким политическим кругозором, профессор Максим Максимович Ковалевский (1851-1916), ученый с мировой известностью, Николай Андреевич Градескул (1864-?), профессор права и товарищ (заместитель) председателя Первой Думы[44], Михаил Иванович Туган-Барановский (1853-1919), экономист и марксист, пришедший к либерализму на закате жизни, Дмитрий Николаевич Овсянико-Куликовский (1853-1920), профессор русской литературы, разносторонний литературный критик и откровенный агностик, и, наконец, Иван Петрункевич (1843-1928), наиболее известный земский либеральный деятель, которому выпала честь произнести вступительную речь на открытии Первой Думы.

Будучи в большинстве своем старше сотрудников «Вех», авторы сборника заняли по отношению к ним

оборонительную позицию. Благоразумно признавая наличие духовного и интеллектуального кризиса в среде интеллигенции, они надеялись остановить разрушительный процесс призывом вернуться к традициям позитивизма и радикализма — признанных учителей прошлого века. От лица всей группы это мнение высказывал в предисловии Иван Петрункевич, утверждая, что «духовные отцы интеллигенции: Белинский, Герцен, Чернышевский и Михайловский — эти яркие светочи во мраке России — как они светили в свое время, так же они продолжают светить и сейчас».

Однако призыва к авторитетам оказалось недостаточно. Радикалов тревожил и возмущал тот факт, что для авторов «Вех» Чернышевский и Михайловский были не «светочами», а всего лишь людьми благих намерений, людьми ограниченными и наивными, безразличными ко многим сторонам человеческой жизни и, особенно, к богатейшей реальности духовного мира. У старомодных позитивистов не нашлось ответа на эту критику[45]. Единственным автором, решительно атаковавшим позицию «Вех», был Милюков, поместивший в сборнике самую большую статью под названием «Интеллигенция и историческая традиция». Начал он с попытки доказать, что русская интеллигенция — точная копия западных образованных классов и отличается только запоздалым развитием от подобных же групп в Германии и Франции. Поэтому он критиковал стремление «Вех» показать неповторимость русской интеллигенции как явления и отсутствие аналогий в социальном развитии других стран. Во второй части статьи Милюков проанализировал три обвинения «Вех» против интеллигенции: ее космополитизм, безрелигиозность и принципиальную оппозиционность государству. Он не отрицал действительного наличия этих черт, но отказывался считать их отрицательными; наоборот, рассматривал их как замечательное приобретение. Оппозиционность христианству оправдывалась им исключительным преобладанием обрядности в Право-

славии. Отрицательное отношение к государственности и собственным национальным интересам Милюков считал неизбежной стадией роста русских образованных классов, которая изменится в ходе дальнейшей европеизации.

В конце статьи он назвал влияние «Вех» «пагубным и отталкивающим»[46] и призвал русскую интеллигенцию не слушать соблазнительные слова ренегатов, а всю энергию сконцентрировать на построении неоконченного здания политической демократии. Закончил он следующими словами:

«Я хотел бы сказать всем испуганным, уставшим, разочарованным и отчаявшимся (...): придите в себя, вернитесь в ряды интеллигенции, встаньте на былые позиции. Мы должны упорно продолжать совместные усилия. Мы должны сдвинуться с мертвой точки, на которой застряли в годину политического потрясения.[47]. Мы не должны ни в чем уступать нашим врагам; мы должны ни от чего не отказываться и неуклонно следовать цели, стоящей перед нами с давних пор, не по собственной прихоти, но в силу объективных законов жизни»[48].

Яростно критикуя «Вехи», Милюков не предлагал ничего конструктивного, призывая лишь вернуться на старые позиции, не слушать предостережений об опасности и во всем подражать Западу. Был он человеком огромной эрудиции и всеобъемлющих интересов, но без достаточной интуиции и дальновидности, мыслил категориями исторических законов и прецедентов и ждал, что Россия в точности последует примеру либеральной Европы. Естественно, что он клеймил как паникеров людей, пытавшихся обратить внимание младшего поколения на приближающуюся катастрофу, которую сам не предвидел.

Милюков до конца оставался позитивистом, рассматривал русскую коммунистическую революцию как аномалию, как неожиданное отклонение от пути прогресса,

который он так отменно начертил в своих политических и исторических трактатах.

Большая предусмотрительность была проявлена другим либералом-агностиком, И. В. Гессеном (1865-1943), видным деятелем кадетской партии и издателем газеты «Речь», а позднее, в годы эмиграции (после 1919 г.), «Архивов русской революции».

В автобиографии он писал:

«Успех "Вех" был ошеломительный... Не было ни одного периодического органа, который не отозвался бы на эту книгу. Интеллигенция горячо защищалась, но два сборника, вступивших в бой с "Вехами": "В защиту интеллигенции" и "По вехам", заметного впечатления не произвели. Меня этот сборник сильно смутил. Я впервые почувствовал, что нашему веку действительно приходит конец, что "Вехи" намечают лозунги будущего; постепенно они и становятся теперь господствующими и пользуются защитой науки»[49].

Лишь в редких случаях люди гессенского поколения были согласны с подобной интуитивной точкой зрения. Большинство русских либералов и умеренных социалистов потеряли свой утопический оптимизм только после падения старого режима... Исключение составили четверо бывших марксистов, чьи статьи в «Вехах» дали основное направление этому эпохальному документу. Их эволюция от марксизма к христианству была предзнаменованием того пути, которым прошел в дальнейшем орден русской интеллигенции. Эти четыре человека содействовали подлинному воссоединению интеллигентов-западников с Православной Церковью.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ПЯТОЙ

1. « Вехи », Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909, стр. I, Изд. 3.
2. С. Франк, « Биография П. Б. Струве ». Н-Й., 1956, стр. 81.
3. Там же, стр. 82.
4. « Вехи », М., 1909, изд. 3, стр. 162.
5. Там же, стр. 161.
6. « Вехи », М., 1909, изд. 3, стр. 163.
7. Там же, стр. 167.
8. « Вехи », 1909, изд. 3, стр. 170.
9. Там же, стр. 182.
10. Там же, стр. 183.
11. Там же, стр. 185.
12. Там же, стр. 192.
13. Там же, стр. 194.
14. Там же, стр. 195.
15. Там же, стр. 201.
16. Там же, стр. 204.
17. Там же, стр. 6.
18. Там же, стр. 7.
19. Там же, стр. 8.
20. Там же, стр. 21.
21. Там же, стр. 22.
22. Там же, стр. 25.
23. Там же, стр. 29.
24. Там же, стр. 30.
25. Там же, стр. 32-33.
26. Там же, стр. 37.
27. Там же, стр. 39.
28. Там же, стр. 40.
29. Там же, стр. 41-42.
30. Там же, стр. 45.
31. Там же, стр. 47.
32. Там же, стр. 59-60.
33. Здесь он пророчески предсказывает будущие события, казавшиеся маловероятными в 1909 г., хотя лишь девять лет отделяют публикацию « Вех » от коммунистического гонения на христиан.
34. Там же, стр. 67.
35. Там же, стр. 68.
36. Там же, стр. 69.

37. Там же, стр. 210.

38. В годы изгнания, оглядываясь назад, Франк писал в 1944 г.: « Вобще идеи "Вех„, вопреки солидному хору яростной критики, которой они были встречены, или, отчасти, даже благодаря рекламе, созданной этой критикой, не остались без влияния, по крайней мере, на избранное меньшинство русской интеллигенции. Они, во всяком случае, сделали одно дело — пробили толщу заносчивой цензуры общественного мнения, не позволявшей говорить иначе, чем с благоговением, об освященных традицией радикализма идеях. И если « Вехам » не суждено было иметь определяющее влияние на ход русской политической жизни (их идеи потонули во вновь нараставшей в более широких массах общества и народа волне политического радикализма, особенно усилившейся во время войны 1914-17 г.г.), то в дружном и энергичном отпоре, которым общественное мнение интеллигенции встретило большевистскую революцию, как и в возникших после революции симптомах религиозного покаяния и возрождения, идеям « Вех » по праву можно приписать существенное влияние ». Франк, « Биография П. Б. Струве », Н-Й., 1965, стр. 85-86.

39. Прекрасный анализ антивеховского движения дал Л. Шапиро, « Группа "Вех„ и мистика революции », *Slavonic Review*, London, 1955-56, XXXIV, стр. 56-57.

40. В пятом издании « Вех » (Москва, 1910) упоминается 195 статей, опубликованных в 1909 г. и 22 в 1910 г.

41. « Вехи, как знамение времени », стр. 284-5.

42. Там же, стр. 299.

43. Там же, стр. 319.

44. После социалистической революции Градескул отказался от либерализма и в 1926 г. опубликовал книгу « Россия тогда и теперь », в которой попытался перекинуть мост через пропасть между коммунизмом и его бывшими убеждениями.

45. М. М. Ковалевский, например, предложил в сборник главу из своей книги о прогрессе под заглавием « Отношение между свободой и общественной солидарностью », в которой « Вехи » не упоминались.

46. « По вехам », стр. 169.

47. 1905-06 годы.

48. « По векам », стр. 194.

49. И. Гессен, « В двух веках », Берлин, 1937, стр. 266.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ЧЕТЫРЕ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ОБРАЩЕНИЯ

Долгая и упорная борьба русской интеллигенции против самодержавия, включавшая отрицание Церкви, окончилась внезапным крушением императорской России в 1917 году. Незадолго до этого четыре ученых марксиста отказались от материалистических убеждений и обратились к христианству. Старший из них, Петр Бернгардович Струве, родился в обрусевшей немецкой семье 26 января 1870 года и умер в Париже 26 февраля 1944 г. в возрасте 74 лет. Сергей Николаевич Булгаков, сын священника, родился 16 июля 1871 г. и умер в Париже 12 июля 1944 г. в возрасте 73 лет. Николай Александрович Бердяев родился в дворянской семье 6 марта 1874 г. и умер в Париже 24 марта 1948 г. в возрасте 74 лет. Семен Людвигович Франк, еврей по происхождению, родился 16 января 1877 г. и умер в Лондоне 10 декабря 1950 г. в возрасте 73 лет.

Независимо друг от друга, они прошли одинаковые стадии внутренней эволюции и окончательно обрели себя в лоне Православной Церкви. Поражает сходство в судьбах этих людей, чьи духовные искания отражают путь ордена русской интеллигенции, к которому они принадлежали. Родились они в семидесятых годах прошлого века и умерли в одном возрасте; свою деятельность начали марксистами и революционерами, а пришли к христианству и пострадали за религиозные убеж-

дения. Различие их происхождения олицетворяло различие национальных и культурных элементов, составлявших интеллигенцию начала двадцатого века.

Петр Струве — внук Василия Яковлевича (Георга-Фридриха) Струве, знаменитого астронома и основателя Пулковской обсерватории близ Петербурга. Его отец — Бернгард Струве был губернатором Восточной Сибири, где и родился Петр Струве. Воспитание его проходило в высококультурной и интеллектуальной атмосфере. Изучая право в Петербургском университете, он присоединился к марксистскому кружку; в 1894 г. в возрасте 24 лет опубликовал первую книгу «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». Эта работа, в которой критиковались политические взгляды народников, выдвинула автора в авангард молодых экономистов.

В последующие годы Струве издавал два социалистических журнала; в то время он был агностиком в религиозных вопросах и марксистом в политике. В 1901 году эмигрировал в Швейцарию, но потом переехал в Германию, где издавал антиправительственный еженедельник «Освобождение», нелегально распространявшийся в России. (Позднее «Освобождение» выходило в Париже). Конституция 1905 года позволила ему вернуться в Россию, где он занялся политической и публицистической деятельностью, был избран в члены Второй Думы в 1907 г., стал сначала соредактором вместе с А. А. Кизеветтером (1860-1933), а потом единоличным редактором крупнейшего ежемесячника «Русская мысль». Пареллельно он продолжал исследования в экономической области и после публикации своей фундаментальной работы «Хозяйство и цена» (1916 г.), получил степень доктора и был выбран в члены Академии Наук. В течение Первой мировой войны Струве возглавлял комитет по борьбе с торговлей с неприятелем и в связи с этим посетил Англию и Францию. В 1916 году Кембриджский университет присудил ему степень доктора.

К моменту коммунистической революции Струве был христианином и непримиримым противником марксистского понимания истории. Он играл значительную роль в «Белом движении» на Юге России, а после поражения продолжал борьбу из заграницы; жил в Праге, Париже и Белграде. После оккупации немцами Югославии был арестован, но вскоре освобожден, уехал в Париж, где и умер. Он был женат на Антонине («Нине») Александровне Герд (1866-1943), имел пятерых сыновей[1].

Струве был известен как человек энциклопедического ума. Трудно назвать область философии, литературы или лингвистики, которая была бы ему незнакома. В нем сочетались: обширная эрудиция, тщательное внимание к деталям и дар широкого и смелого обобщения[2]. Политическую деятельность, результатом которой были две эмиграции, и живой отклик на текущие события общественной жизни Струве совмещал с обширной научной работой; ему принадлежат несколько серьезных исследований по различным проблемам. Исключительно восприимчивый к новым идеям, Струве владел даром блестящего научного и философского анализа, прослеживая связи и находя причины, ускользающие от менее острого глаза и ума. Ариадна Тыркова (1869-1962), работавшая со Струве два года в Германии во время его первой эмиграции, вспоминала о нем как о человеке, «для которого не было окончательных застывших форм. Он все проверял, переворачивал, перекапывал. Начав с марксизма и материализма, он через радикализм и идеализм дошел до Православия и монархизма. Немало образованных людей его поколения прошли через этот путь. Но Струве шел впереди. Он первый находил оправдание, объяснение, выражение для еще неоформленных изменений в общественных настроениях; он облекал их в слова, часто очень убедительные и острые, как лозунги»[3]. Друг Струве, доктор Вильямс, писал о нем в 1925 году:

«В лице Петра Струве русские имеют деятеля нео-

бычайного, обладателя ценных личных качеств: богато одаренного и неустанно деятельного ума, глубочайшей цельности и благородства, прозорливости, ясного и пылкого духа. Едва ли можно сомневаться, что Струве стоял в первом ряду русских экономистов; его публицистическая деятельность всегда имела неослабевающий успех; но не нужно думать, что он был только ученым публицистом. В действительности он был источником идей и духовной энергии»[4].

Семен Франк, друг Струве на протяжении всей его жизни, так характеризовал его:

«Этот, по наружному своему облику, по внешнему устройству и ходу своей жизни, типичный русский интеллигент-аскет, неряшливый и беззаботный, для себя самого равнодушный к жизненным удобствам и благолепию, был, так сказать, бескорыстно страстным любителем жизни во всей конкретной полноте ее проявлений. Его практический аскетизм вытекал просто из его личного бескорыстия, из направленности его духа на созерцание жизни и на действенное моральное участие в ней (...). Доминирующая в его миросозерцании идея культуры, всяческой культуры, материальной не менее, чем духовной (...), вытекала из этой его органической обращенности на жизнь...

Это внимание к конкретной жизни и признание ее положительной ценности исключали для него возможность быть партийным человеком, быть плененным какой-либо партийной узостью, односторонностью и пристрастностью. Его любимым лозунгом было: «Надо рассуждать по существу», что значило для него — оценивать явления жизни и ценность отдельных людей по их внутреннему собственному содержанию, по их объективной ценности, независимо от того, имеем ли мы дело с политическим другом или врагом... Питая жгучую личную ненависть к Ленину как натуре злобной и жестокой, он почти с благоговейным уважением отзывался о личности социал-демократки Веры Засулич...

Струве был как-бы насквозь, до последней глубины,

натурой чистой и горящей (...), но бескорыстие, отсутствие тайной оглядки на свои личные интересы, отсутствие мысли о личной карьере, репутации, материальном положении и вообще отсутствие всякой мелочности в жизни и отношениях с людьми давалось ему само собой, было в нем самой его природой... Горячность в любви к правде и добру, негодование на неправду и зло были основным двигательным состоянием его души. Он был по натуре страстным человеком, и вся его страстность уходила на бескорыстное служение. Он был одинаково и страстным мыслителем, искателем объективной истины, и страстным борцом за моральную правду и общественное строительство. Эти две страсти, на практике часто раздиравшие его жизнь, где-то в последней глубине его существа, сливались в единую страсть к *правде* — в том глубоком и первичном, религиозном смысле этого начала, в котором правда-истина и правда-справедливость суть все же лишь две стороны нераздельно-единой правды как жизни в согласии с истинно Сущим»[5].

Струве — человек, в котором происходил непрерывный интеллектуальный рост. В апреле 1943 г. он писал: «Трудность моего положения заключается в том, что я окончательно созрел, как писатель и ученый, на седьмом десятке лет, когда физические силы, к которым относится и чисто внешняя память, находятся в упадке»[6]. Список произведений Струве огромен. Его книги и бесчисленные статьи выходили на русском, немецком, английском, французском, чешском и сербском языках[7]. Он оставил после себя несколько незавершенных рукописей; к несчастью, две его лучшие работы, «История экономической мысли» и «Система критической философии» погибли в годы оккупации Югославии немцами.

Внешне жизнь Струве была полна горьких разочарований. Он видел вырождение и крах императорской России, его усилия в создании устойчивого и просвещенного правительства не привели ни к чему, и умер он

нищим изгнанником, переживая потери рукописей, в которые вложил опыт всей жизни. Но испытания и невзгоды, из коих хватило бы и немногих, чтобы привести в отчаяние, не смогли разочаровать или озлобить Струве. До самого конца сохранил он силу духа, неисчерпаемую энергию и кристально ясную четкость творческой мысли. Даже внешность выдавала в нем прирожденного вождя. Его высокая, слегка сгорбленная фигура всегда выделялась в толпе. Он носил длинную белую бороду, сохранившую чуть рыжеватый оттенок со времен молодости; лицо было волевым с крупными выразительными чертами, светящимися, близорукими и чрезвычайно живыми голубыми глазами.

Единственное в своем роде, значение Струве в судьбе русской интеллигенции объясняется особой его ролью в эволюции этого секулярного ордена. Он отвечал самым строгим требованиям, которые только можно предъявить идеальному представителю интеллигенции. Специализация по экономическим и социальным проблемам, блестящее знание новейших западных теорий в этой области, готовность жертвовать собственными интересами ради общего дела, жизнь в эмиграции, редактирование нелегальной газеты — все это сделало Струве классическим героем интеллигенции и ее общепризнанным вождем[8]. Поэтому его последователи и приверженцы были потрясены, когда этот марксист, непримиримый враг самодержавия, стал исповедовать христианские взгляды. Интеллигенция не могла остаться безразличной к тому, что один из ее вождей перешел на сторону Православия и подверг уничтожающей критике революционное кредо разрушения. Скандал, вызванный подобной метаморфозой, углубился дальнейшим участием Струве в общественной и политической жизни. Обращение в христианство не увело его от мира, отказ от революционной тактики не сделал его реакционером. Он оставался просвещенным либеральным политиком, уверенным, что социальное и экономическое перерождение России возможно лишь

в обстановке христианского уважения к личности, этического отказа от террора и произвольного злоупотребления властью. Струве был одинаково чужд как революционизм, так и реакционность. Он представлял новую «третью Россию», патриотическую, свободомыслящую, христианскую и прогрессивную. Ему не суждено было увидеть победу своих идей, но вклад его в развитие русской культуры огромен, многие философы и историки обязаны ему своим обращением к религии и новым подходам к изучению экономических и политических проблем.

Отец С. Булгаков, в прощальном слове при погребении Струве 29 февраля 1944 года, подвел итоги деятельности своего друга для истории русской интеллигенции:

«Дорогой друг, — сказал отец Сергий, — ныне, в час последнего прощания, встает во всем величии твой светлый образ в благодарной памяти моей. Почти уже полвека исполнилось от начала нашего знакомства, когда завязалась и дружба наша, продолжавшаяся долгие годы и осененная какой-то прощальной лаской именно в последние годы твоей жизни (...). Нам суждено было стать не только современниками и жизненными попутчиками, но и соработниками, разделяя общую судьбу, которая была духовной судьбой и нашей родины на путях ее самоопределения. В один и тот же урочный час русской истории мы вступили на общий путь, исходя из мрака безбожия, которым мы сами были обольщены, его исповедуя от лица лжеименного знания. И мы единовременно, каждый по своему, его преодолели в искании живого Бога, на путях мысли, знания и веры, принося всенародное покаяние, о котором сказано Предтечей Христовым: «Покайтесь и веруйте в Евангелие». (Мр. I, 15). И мнилось тогда, что нам суждено было стать предтечами духовного возвращения блудных сынов в лоно Отчее в кругах русского просвещения. Призыв к этому возвращению стал тогда жизненным делом численно немногих крестоносцев, которые подъяли крест борьбы с духовным равнодушием и пред-

рассудками, царившими в образованных кругах. Но — увы! количественным успехом не увенчалось наше дело, до времени мы оказались сметены насилием воинствующего безбожия, однако, духовная битва дана и остается незабываема. Да будет же не забыто, что в первых рядах крестоносцев стоял ты, со всей независимостью и бесстрашием мысли, тебе всегда и во всем свойственной. Одним из первых тобою было произнесено в печатном слове имя Божие, со страхом Божием среди тех, кто привыкли к равнодушию и богохульству. Поэтому и ты принадлежишь к числу «детоводителей ко Христу» для русского общества (...). Твой жизненный путь от начала до конца явился рядом жертв во имя родины. Будучи по происхождению, по складу мышления, по духовному облику отпрыском нерусского, чужеземного корня, ты явил собою кристально чистый образ беззаветно любящего сына в наши страдные и роковые годы, показав веру и верность, честь и честность, несгибающуюся твердость в век малодушия, колебаний, двусмысленности, измены. Поэтому и твоя жизнь была рядом скитаний и бесприютности, причем на каждом жизненном повороте подстерегала тебя беда, от которой спасала Вышняя воля. Свою жизнь тебе суждено закончить на реках Вавилонских, откуда ты до конца чаял ее возвращения в землю обетованную. И последний научный труд на чужбине был посвящен разысканиям о судьбах русского народа времен древнейших. Родина наша не забудет твое имя, когда придет время считать и вспоминать верных сынов своих»[9].

Это была одна из последних проповедей выдающегося богослова Русской Церкви; он умер через пять месяцев в Париже.

Отец Булгаков происходил из совершенно иной среды, чем Струве. Он родился в небольшом провинциальном городе Ливны, Орловской губернии. Когда-то это сонное, тихое местечко было одним из укрепленных аванпостов Московского царства. Там происходили частые столкновения между русскими и татарами.

Старинное кладбище хранило ряд могил безымянных воинов, павших, защищая родную землю от полчищ магометан. Один из татар, по имени Булгак, принял крещение, поселился среди русских и стал священнослужителем. Предки отца Сергия в течение шести поколений были священниками или дьяконами Церкви. Это левитское происхождение — один из главных факторов в формировании личности Булгакова. В автобиографии он ярко, художественно описывает свое детство и юность[9].

Он был воспитан церковно, службы, традиционный быт оставили в нем глубокий след; он любил поэзию и колоритность Православия. Жизнь его родителей не была счастливой: семья была большая, денег не хватало; отец, искренне верующий человек, страдал запоем, двое старших братьев стали жертвой того же недуга. Мать, Александра Кузминична, урожденная Азбукина, была доброй, щедрой, но нервной женщиной. Пьянство мужа, смерть детей, бедность сделали ее раздражительной. Сергей был непохож на братьев: крепкий здоровьем, прекрасный ученик, он не имел склонности к алкоголизму. Вначале его образование шло традиционным путем. В 1884 году он поступил в Орловскую семинарию, но не остался в ней, убедив отца перевести его в Елецкую гимназию, которую блестяще окончил в 1889 году. Ушел он из семинарии потому, что потерял веру. Будучи убежденным атеистом, Булгаков стал студентом юридического факультета Московского университета. На свою искреннюю детскую религиозность смотрел, как на несовместимую с научным мировоззрением. Потеряв веру в возрасте 14 лет, он оставался противником Церкви в течение последующих 15 лет, хотя в глубине его сердца сохранялась жажда общения с Богом.

Окончив университет в 1894 году, Булгаков остался в нем преподавать политическую экономию, которую рассматривал с позиций марксизма. В 1896 г. он издал свой первый труд «О рынках при капиталистическом

производстве», в 1897 г. защитил магистерскую диссертацию, а в следующем году женился на Елене Ивановне Токмаковой, у них было два сына и дочь. Уехав в командировку за границу, работал в Берлине, Париже и Лондоне.

В 1900 году Булгаков опубликовал книгу «Капитализм и земледелие» и получил кафедру политической экономии в Киевском политехникуме. В это время начался в нем глубокий внутренний кризис: материализм и атеизм больше не удовлетворяли его. В 1903 г. он издал сборник статей под заглавием «От марксизма к идеализму», тем самым бросив вызов позитивизму, до тех пор царившему среди передовой интеллигенции. В 1906 г. Булгаков переехал в Москву, преподавал в Коммерческом институте и в том же году был избран депутатом Второй Государственной Думы. В 1909 году он участвовал в сборнике «Вехи», написав для него пророческую статью «Героизм и подвижничество». Накануне революции Булгаков успел напечатать несколько замечательных книг, выдвинувших его в первые ряды русских религиозных мыслителей: «Два града» (1911 г.), «Философия хозяйства» (1912 г.), «Свет невечерний» (1917 г.), «Тихие думы» (1918 г.).

11 июня 1918 года он принял сан священника. Всероссийский Собор избрал его членом Верховного Церковного Совета, но начавшееся гонение на Церковь не дало возможности наладить ее соборное управление. Отца Сергия большевики сразу же изгнали с кафедры, и он уехал в Крым, где провел 4 года. 1 января 1923 г. советская власть выслала его вместе с семьей в Константинополь. Первые годы изгнания Булгаков жил в Праге, где преподавал богословие и каноническое право на Русском юридическом факультете; участвовал в первом съезде Русского студенческого христианского движения в Пшерове (Чехословакия). В 1925 г. он переехал в Париж, стал деканом и профессором догматики в только что основанном русском Богословском институте

на Сергиевском подворье. Последние двадцать лет были самым творческим периодом его жизни. О. Сергий написал ряд значительных богословских книг, воспитал поколение молодых богословов, принимал деятельное участие в работе Русского студенческого христианского движения за рубежом и Содружества пр. Сергия Радонежского и муч. Албания. Был одним из руководителей экуменического движения и членом Лозаннской конференции в 1927 году и конференций Оксфордской и Эдинбургской в 1937 году. Умер он от удара, проболев немногим больше месяца.

По сравнению со Струве, эволюция, проделанная Булгаковым, драматичнее, и результаты ее более радикальны. Струве прошел длинный путь от традиций германской учености и марксизма до Православной Церкви. В то же время его интересы не изменились: история, политика, экономика всегда оставались в центре его внимания. Булгаков вернулся к вере отцов, в которой вырос и воспитывался, но окончательно отошел от прежних интересов и всецело посвятил себя богословию и пастырской работе. Основная тема его богословского творчества — тайна Боговоплощения. Он производил неизгладимое впечатление на окружающих. Ряса, длинные седые волосы и борода делали его похожим на обычного русского священника. Но за этим внешним обликом скрывался человек необычайных духовных дарований. Широкий лоб мыслителя, проницательные глаза мудрого учителя говорили об этом. Отец Сергий воплотил в себе «священство» во всей полноте благодатного служения Богу и людям.

Каждое утро в 7 часов он был в церкви Сергиевского подворья. Служение литургии было центром и вдохновением всей его жизни. Знаменитый ученый, уделявший каждую свободную минуту писанию многочисленных трудов, он никогда не забывал о своей пастве. Как духовный отец и исповедник, он пользовался горячей любовью духовных детей своих и ко всем, искавшим его помощи и совета, относился с глубочайшим интере-

сом. Настолько разнообразны были его знания и способность найти подход к каждому с сочувствием и пониманием, что он мог руководить и ученым философом и простой набожной женщиной. В каждом — видел образ и подобие Божие и сознавал, что, как пастырь, он ответственен перед Судьей живых и мертвых за спасение людей, доверившихся ему. Он жил напряженной духовной и интеллектуальной жизнью; в круг его интересов входили не только богословие и философия, но и искусство: живопись, поэзия, литература, как русская, так и иностранная. Будучи сильной личностью, он не подавлял ничьей свободы; был другом и советчиком, но никогда — начальником, требующим беспрекословного подчинения.

Таков был отец Сергий, как иерей и исповедник. Его возвращение в лоно Православия не означало, однако, что он потерял те характерные черты, которые раньше делали его вождем радикальной интеллигенции. Его отличало сочетание традиционного священства с творческой и критической мыслью. Верность церковному преданию, послушание иерархии не отняли у него любви к свободе, которую он считал нераздельной, существенной частью Нового Завета. Булгаков, оригинальный мыслитель, умел по-новому подходить к вопросам и задачам церковной жизни и никогда не удовлетворялся ответами, которые имели лишь то достоинство, что были общепринятыми. Новатор в положительном смысле этого понятия, он хотел не разрушать, а строить на лучшем и более прочном основании. Обладая бесстрашием духа, как истинный борец, он не страшился оппозиции. Например, на экуменическом съезде в Лозанне в 1927 году, где преобладали протестанты, он выступил с речью, в которой указал на исключительность положения Богоматери в жизни христианской общины. В 1933 году на съезде Англо-Православного Содружества О. Сергий поставил другой, очень спорный вопрос об общении в таинствах между православными и англиканами и предложил «частичное»

общение как средство к соединению Церквей. Члены Содружества разделились на сторонников и противников этого выступления, но оно открыло перед всеми те основные проблемы, которые мешают примирению и которые часто обходят дипломатическим молчанием при официальных переговорах. Еще более горячие споры вызвало учение отца Сергия о Софии — Божественной Мудрости, которое он развил во многих догматических сочинениях[10].

Отец Сергий обладал пророческим духом и дерзновением ветхо-заветных посланников живого Бога. Всякий, кого он встречал на своем пути, был вынужден глубже заглянуть в себя, проверить, в чем заключается смысл его жизни. Себя же отец Сергий нашел в богословии. Свои основные утверждения он изложил в трилогии: «Агнец Божий» (1933 г.), «Утешитель» (1936 г.), «Невеста Агнца» (1945 г.), где стремился найти подход к Бого-человечеству Иисуса Христа, сочетающий верность библейскому учению с новым представлением о космосе, которое постепенно открывает нам наука. В своих изысканиях он ушел настолько вперед от современников, что полная оценка его достижений может быть сделана лишь будущими поколениями. При жизни он постоянно был предметом критики, часто основанной на непонимании его смелой, творческой мысли[11].

Уход отца Сергия из Церкви и возращение в ее лоно показательно для его современников из числа радикально настроенной интеллигенции. Оно произошло ярче и своеобразнее, чем у других, и поэтому описание его обращения к вере в «Автобиографических заметках» заслуживает особого внимания. Я привожу здесь несколько выдержек из них.

«Я повторяю, что никогда не терял веры и не погружался в неверие — я всегда жил верой, сколько бы она ни была слепотствующей. И, однако, не могу без скорби и раскаяния вспоминать и теперь об этих годах тьмы и отпадения... Как это случилось? Как-то сразу неприметно, почти как нечто само собой разумеющееся,

когда поэзию детства стали вытеснять проза бурсачества и семинарии. Конечно, здесь, в духовном смысле, побеждала и гордость, нежелание согласиться стать как все, разделить общий образ бытия. А его неприятие так легко, с преступной легкостью, переходило в холодность к детским верованиям, их отвержению. Когда же началось сомнение, критическая мысль, рано пробудившаяся, не только перестала удовлетворяться семинарской апологетикой, но и начала ею соблазняться и раздражаться. Семинарская учеба непрестанно ставила мысль перед вопросами веры, с которыми не под силу было справляться своими силами; а то, как все это преподавалось, еще более затрудняло мое внутреннее положение… И это противление еще усиливалось через принудительное благочестие, которое уже не удовлетворяло, а только раздражало, мистическая его сторона все больше переставала для меня существовать.

Здесь вступила в действие еще новая сила — интеллигентщина — судьба и проклятие нашей родины, искушение от нигилизма, надолго оторвавшее меня от почвы. Естественно и почти без борьбы, потеряв религиозную веру, я сделался «интеллигентом» как в положительном, так и в отрицательном смысле интеллигентности в само собой разумеющемся соединении с нигилизмом…»[12].

Под давлением новых взглядов молодой Булгаков изменил естественным наклонностям и выбрал право как предмет университетского обучения.

«В этом выборе я явился также жертвой интеллигентской стадности, пойдя вопреки собственному влечению. Меня влекла область филологии, философии, литературы; я же попал на чуждый мне юридический факультет, в известном смысле для того, чтобы спасать отечество от тирании, конечно, идейно. А для этого надо было посвятить себя социальным наукам, как каторжник к тачке, привязать себя к политической экономии… Итак, мысль моя двигалась на путях социального и, разумеется, социалистического мировоззрения. Последовательно и, в известной мере, как бы автомати-

чески, я переходил от одного его образа к другому, чтобы, казалось, наконец, закрепиться в марксизме, который шел мне, как корове седло»[13].

Материализм и атеизм, однако, не могли надолго удовлетворить талантливого ученого. Булгаков описывает три мистических переживания, вернувших его в Церковь.

«Мне шел 24-ый год, но уже почти десять лет в душе моей подорвана была вера и после бурных кризисов и сомнений в ней воцарилась религиозная пустота. Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самая возможность сомнений, и от светлого детства остались лишь поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять. О, как страшен этот сон души, ведь от него можно не пробудиться за целую жизнь. Одновременно с умственным ростом и научным развитием, душа неудержимо и незаметно погружалась в липкую тину самодовольства, самоуважения и пошлости. В ней воцарились какие-то серые сумерки, по мере того, как все более потухал свет детства. И тогда неожиданно пришло то...

Вечерело. Ехали южной степью, овеянные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. Вдали синели уже ближайшие Кавказские горы. Впервые видел я их. И, вперя жадные взоры в открывающиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла с тупою, молчаливою болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под покрывалом красоты, как под обманчивой маской; помимо собственного сознания, она не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час заволновалась, зарадовалась, задрожала душа: а если есть... если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец, Его риза, Его любовь...

Сердце колотилось под звуки стучавшего поезда, и мы неслись по этому догоравшему золоту и к этим сизым горам. И я снова старался поймать мелькнувшую мысль, задержать сверкнувшую радость... А если...,

если мои детские святые чувства, когда я жил с Ним, ходил перед лицом Его, любил и трепетал от своего бессилия к Нему приблизиться, если мои отроческие горения и слезы, сладость молитвы, чистота моя детская, мною осмеянная, оплеванная, загаженная, если все это правда, а то — мертвящее и пустое, слепота и ложь? Но разве это возможно, разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет; разве, вообще, об этом может быть разговор, могу ли я в этих мыслях признаться даже себе самому, не стыдясь своего малодушия, не испытывая панического страха перед «научностью» и ее синедрионом? О, я был в тисках, в плену у «научности», этого вороньего пугала, поставленного для интеллигентской черни, полуобразованной толпы, для дураков. Как ненавижу я тебя, исчадие полуобразования, духовная чума наших дней, заражающая юношей и детей...

Закат догорал. Стемнело. И то погасло в душе моей вместе с последним лучом его, так и не родившись — от мертвости, от лени, от запуганности. Бог тихо постучал в мое сердце, и оно расслышало этот стук, дрогнуло, но не раскрылось... И Бог отошел. Я вскоре забыл о прихотливом настроении степного вечера. И после этого стал опять мелок, гадок и пошл, как редко бывал в жизни»[14].

За первым призывом вернуться в Отчий дом последовал второй, на этот раз прозвучавший под чужим небом, в чужой стране, в 1898 году.

«Пришла новая волна упоения миром. Вместе с «личным счастьем» — первая встреча с «Западом» и первые перед ним восторги: «культурность», комфорт, социал-демократия... И вдруг неожиданная, чудесная встреча. Сикстинская Богоматерь в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от Твоего зова.

Проездом (...) осенним туманным утром, по долгу туристов спешим посетить знаменитую галерею. Моя осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, вряд ли я хорошо знал, что меня ждет в

галерее. И там мне глянули в душу очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная *сила чистоты и прозорливой жертвенности,* знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в недетски-мудрых очах Младенца. Они знают, что ждет Их, на что Они обречены, и вольно грядут Себя отдать, совершить волю Пославшего: Она — «принять орудие в сердце», Он — Голгофу... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была *встреча*, новое знание, *чудо*... Я, тогда марксист, невольно называл это созерцание м о л и т в о й; всякое утро бежал туда пред лицом Мадонны «молиться» и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез»[15].

Третий призыв привел, наконец, Булгакова к обращению. Но так труден был путь возврата к религии, столь упорным было сопротивление мысли о покаянии, что совершилось это лишь десять лет спустя, в 1908 году, когда С. Н. Булгаков был депутатом Думы.

«Осень. Уединенная, затерянная в лесу пустынь. Солнечный день и родная северная природа. Смущение и бессилие по-прежнему владеют душой. И сюда приехал, воспользовавшись случаем, в тайной надежде встретиться с Богом. Но здесь решимость моя окончательно меня оставила... Стоял вечерню, бесчувственный и холодный, а после нее, когда начались молитвы «для готовящихся к исповеди», я почти выбежал из церкви, «исшед вон, плакася горько». В тоске шел, ничего не видя вокруг себя, по направлению к гостинице и опомнился... в келье у старца. Меня туда *привело:* я пошел совсем в другом направлении вследствие своей всегдашней рассеянности, теперь еще усиленной благодаря подавленности, но, в действительности, я знал это тогда достоверно — со мной случилось чудо... Отец, увидев при-

ближающегося блудного сына, еще раз поспешил ему навстречу. От старца услышал я, что все грехи человеческие, как капля перед океаном милосердия Божия. Я вышел от него, прощенный и примиренный, в трепете и слезах, чувствуя себя внесенным точно на крыльях внутрь церковной ограды. В дверях встретился я с удивленным спутником, который только что видел меня в рассеянности оставившего храм. Он сделался невольным свидетелем совершившегося со мной. «Господь прошел», — умиленно говорил он потом...

И вот вечер и опять солнечный закат, но уже не южный, а северный. В прозрачном воздухе резко вырисовываются церковные главы, и длинными рядами белеют осенние монастырские цветы. В синеющую даль уходят грядами леса. Вдруг, среди этой тишины, откуда-то сверху, словно с неба, покатился удар церковного колокола, затем все смолкло, и лишь несколько спустя он зазвучал ровно и непрерывно. Звонили ко всенощной. Словно впервые, как новорожденный, слушал я благовест, трепетно чувствуя, что и меня зовет он в Церковь верующих. И в этот вечер благодатного дня, а еще более на следующий, за литургией, на все глядел я новыми глазами, ибо знал, что и я призван, и я во всем этом реально соучаствую: и для меня и за меня висел на древе Господь и пролил Пречистую Кровь Свою, и для меня здесь руками иерея уготовляется святейшая трапеза, и меня касается это Евангелие, в котором рассказывается о вечере в доме Симона прокаженного и о прощении много возлюбившей жены блудницы, и мне дано было вкусить святейшего Тела и Крови Господа моего...»[16].

Отец Сергий неспособен был делить свое сердце. Потеряв веру в Бога,он стал марксистом; вернувшись к Церкви, он просил посвящения. Произошло это в Москве, в праздник Святого Духа 11-го июня 1918 года. Булгаков находился на нелегальном положении, буря революции неистовствовала. В этот летний день немногие его московские друзья, которым вскоре суж-

дено было расстаться, чтобы никогда больше не встретиться, собрались в церкви и были свидетелями его посвящения. Пришли тогда: о. Павел Флоренский, М. А. Новоселов, Н. Н. Прейс, Вячеслав Иванов, Н. А. Бердяев, П. Б. Струве, кн. Е. Н. Трубецкой, Г. А. Рачинский, В. К. Хорошко, А. С. Глинка, М. О. Гершензон, Лев Шестов, С. А. Аскольдов.

Вскоре Булгаков покинул Москву, переехал в Крым к семье, откуда его и выслали за границу. Это непонятное решение большевиков спасло для христианской Церкви одного из величайших современных богословов и деятелей экуменического движения. В слове памяти о. Сергия профессор Вейдле писал:

«... Все эти двенадцать лет нашего знакомства я восхищался им. Но чем же я восхищался? Его энергией, трудоспособностью, широтой его ума, богатством его любопытства и интересов, когда он «для отдыха» брал у меня почитать стихи Элиота или джойсовского «Уллиса»; свежестью его чувств, его восприимчивостью, душевной молодостью, когда я водил его смотреть Рембрандта в Лувре и гулял с ним по залам лондонской национальной галереи; его постоянным бодрствованием, духовным подъемом, врожденной высотой его нравственного существа, его благородством, его зоркостью, недоступной мне силой его мысли и его веры — всей той царственностью духа, которую я ни в ком не видал воплощенной так, как в нем. Но вот я все это перечислил, и перечисление кажется мне бедным и тщетным. Нет, это не совсем то. Я в нем любил его самого, вне всяких определений, и вместе с тем я любил что-то, что как бы сияло мне сквозь него. Как те человеческие творения, что были дороги ему и мне, чем совершеннее, чем выше бывают, тем прозрачнее, так и сами люди, так и он. Что-то трепещет и светлеет за мрамором и полотном, что-то проникает насквозь земную человеческую душу. Все краски и формы, все слова и качества истлевают, остается то, что мы любим

и любили, то одно, что не больно любить: излучение добра»[17].

Следующая фигура в истории замечательных людей, проложивших путь в Церковь русской интеллигенции, — Николай Александрович Бердяев, друг и во многом единомышленник Булгакова, шедший в том же направлении, но своим, непохожим, путем.

Родился Бердяев в аристократической семье и получил блестящее образование, невозможное в бедной семье Булгаковых. Отец Бердяева — гвардейский офицер; мать, урожденная княжна Кудашева, славилась своей красотой; бабушка, графиня де Шуазель, происходила из старинного французского рода. Учился Бердяев в Пажеском корпусе, но от военной карьеры отказался и поступил в Киевский университет. В 1894 г. вступил в социал-демократическую партию и за участие в нелегальной деятельности в 1898 г. был сослан в Вологду.

Там была задумана и написана его первая работа «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», вышедшая в 1901 г. в Петербурге. Автор ее находился под марксистским влиянием. По возвращении из Вологды он некоторое время провел в Германии, занимаясь философией. В 1904 г. Бердяев поселился в Петербурге и совместно с Булгаковым редактировал журнал «Вопросы жизни». Несмотря на недолгое свое существование — всего один год — журналу удалось собрать группу интереснейших поэтов, философов и литераторов: В. Розанова, Г. Чулкова, В. Брюсова, Вяч. Иванова, Федора Сологуба, Андрея Белого, А. Блока, Л. Шестова, М. Гершензона, П. Новгородцева, кн. Е. Трубецкого, Ф. Зелинского, Б. Кистяковского, В. Эрна и др.

В 1907 г. Бердяев покидает Россию и уезжает в Париж, где знакомится с модернизмом и другими философскими и религиозными движениями. До самого семнадцатого года оставался он вольным философом и публицистом, самобытным и радикальным, но неуклонно

идущим к Православию. Философскими ступенями, отражающими его эволюцию являются книги, написанные в эту эпоху: «Духовный кризис интеллигенции» (1910 г.), «Философия свободы» (1911 г.), «Смысл творчества» (1916 г.). После революции он был некоторое время профессором философии в Московском университете и руководил Вольной академией духовной культуры. Высланный в 1922 г. из России, продолжал преподавать и печататься в Берлине, а затем в Париже, куда переехал в 1925 г. В том же году Бердяев возглавил журнал «Путь» (1925-40 гг.), фактически ставший рупором его философских и религиозных воззрений. Скончался Н. А. Бердяев в 1948 г. в Кламаре, под Парижем, где проживал последние годы жизни с женой, Лидией Юдифовной, урожденной Рапп, и ее сестрой Евгенией. Детей у них не было.

Бердяев был красив и аристократичен, обладал большим очарованием благодаря своим выразительным черным глазам — наследию французских предков. Нервный тик, изредка искажавший его прекрасное лицо, — следствие его чрезвычайно впечатлительной натуры. Он внимательно и отзывчиво относился ко всем, но жил в сфере своих философских размышлений, допуская в нее только избранных друзей.

Бердяев не стремился к популярности. Он считал себя призванным учить и вести других, говорить горькую правду и обращать внимание людей на их несообразности и заблуждения. Он презирал политическую демагогию и «игру в галерку». Наипервейшей и наиглавнейшей ценностью для него была свобода. Он был нетерпим к малейшему проявлению лжи, раболепия или компромисса и его не пугало возмущение толпы. Потомок воинов, он, однако, ненавидел милитаризм так же, как всякий вид насилия; был рыцарем по духу, до конца жизни не опускавшим оружия против несправедливости, невежества и предрассудков полуобразованного и узколобого большинства. Испытав на себе принудительное равенство, введенное в России, он написал бле-

стящее его опровержение, книгу «Философия неравенства». Оказавшись в среде русской эмиграции, Бердяев выступил против огульного осуждения коммунизма и сыскал себе в глазах реакционеров репутацию «красного» философа. Его Православие не было традиционным, он называл свое христианство «профетическим». Будучи членом Православной Церкви, он поддерживал контакты с другими христианскими вероисповеданиями, в особенности с католиками. Жена его перешла в католичество во время революции.

Хотя эволюция Бердяева менее показательна, чем эволюция Струве или Булгакова, его возврат в Церковь тоже взволновал русскую интеллигенцию, считавшую его «своим», несмотря на то, что он не был типичным интеллигентом. Его обращение имело значение не только для России, но и для всего Западного мира. Духовный путь свой Бердяев описал в превосходной философской автобиографии «Самопознание»[18].

В ней он пишет, что детство свое прожил в собственном замкнутом мире, много читая. Был один год, который он, будучи больным, целиком провел в постели и перечитал много книг. В четырнадцать лет хорошо знал философию Канта, Гегеля, Шопенгауэра. Он вспоминает, что был всегда предоставлен самому себе и вырос в атмосфере необычайной духовной свободы:

«Я просто никогда не имел опыта переживания авторитета. Я не знал авторитета в семье, не знал авторитета в учебном заведении, не знал авторитета в моих занятиях философией и, в особенности, не знал авторитета в религиозной жизни. С детства я решил, что никогда не буду служить, так как никогда не соглашусь подчиниться никакому начальству (...). Борьба за свободу, которую я вел всю жизнь, была самым положительным и ценным в моей жизни (...). Все столкновения с людьми и направлениями происходили у меня из-за свободы. Борьбу за свободу я понимал прежде всего не как борьбу общественную, а как борьбу личности против власти общества».

Даже увлечение марксизмом не лишило его этой страсти к свободе. Подобно многим молодым интеллигентам своего поколения, Бердяев находился под влиянием писателя-народника Н. К. Михайловского, но скоро отказался от его популяризаторских идей и увлекся более научным и систематическим исследованием социальных и экономических проблем в работах Карла Маркса. В первой своей книге «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» он подвергает Михайловского критике, оперируя положениями марксизма, но и в этот период ему тесно в марксистских одеждах. Позданее он писал:

«Я никогда не был материалистом и, следовательно, я не мог быть правоверным марксистом. В философии я был идеалистом и черпал вдохновение у Канта и Фихте. Для меня, правда, красота и добро были не относительными, а абсолютными вещами. Коренятся они в трансцендентальном сознании, относительными могут быть только ступени нашего проникновения в них»[19].

Почему же он оказался в рядах марксистов? Убедительный ответ находим у самого Бердяева:

«Я не раз задавал себе вопрос, что побудило меня стать марксистом, хоть и не ортодоксальным, а свободомыслящим? Вопрос сложный. Особенная чувствительность к марксизму у меня осталась и доныне. Я не мог примкнуть к социалистам-народникам, или к социалистам-революционерам, как они стали именоваться. Мне был чужд психологический тип старых русских революционеров. Я не был народником по своим взглядам. Кроме того, меня отталкивал пункт о терроре, к которому я всегда относился отрицательно. Марксизм обозначал совершенно новую формацию, он был кризисом русской интеллигенции. В конце 90-х годов образовалось марксистское течение, которое стояло на гораздо более высоком культурном уровне, чем другие течения революционной интеллигенции. Это был тип, мало похожий на тот, из которого впоследствии вышел большевизм. Я стал критическим марксистом и это

дало мне возможность остаться идеалистом в философии. Для старых поколений революционеров революция была религией. Произошла дифференциация разных сфер и освобождение сферы духовной культуры. Марксизм того времени этому способствовал. В марксизме меня более всего пленил исторический размах, широта мировых перспектив. По сравнению с марксизмом старый русский социализм представлялся явлением провинциальным. Марксизм конца 90-х годов был, несомненно, процессом европеизации русской интеллигенции, приобщением ее к западным течениям, выходом на большой простор»[20].

Однако он недолго оставался марксистом. Как чувство независимости отчуждало его от аристократических кругов, так оно вызвало открытый конфликт с его товарищами-социалистами. Личная и вообще всякая свобода не высоко оценивалась в партии. Ему пришлось признать факт, что вера в свободу скорее аристократична, чем демократична, По его словам: «Большинство людей не любит свободу и не ищет ее. Революционная толпа ненавидит свободу»[21].

Переход от марксизма к христианству был для него более плавным, без того напряжения и внутренней борьбы, которые пришлось претерпеть Булгакову. О своей религиозности Бердяев пишет следующее:

«В нашей семье не было традиционной православной атмосферы. Мой отец был вольтерианец-просветитель. Во вторую половину жизни он сочувствовал религиозным идеям Л. Толстого. Он верил в Бога в деистическом смысле, почитая Иисуса Христа, но христианство сводил исключительно к любви к ближнему (...). Мать моя была полу-француженка, по воспитанию и складу своему более француженка, чем русская. Хотя по рождению она была православная, но ее традиционная религиозность была усвоена от католической матери. Мать очень не любила, когда ей говорили, что существует разница между Православием и Католичеством. Она сердилась и говорила, что разницы никакой нет

(...). Припоминая свой духовный путь, я принужден сознаться, что в моей жизни не было того, что католики и протестанты (гораздо менее православные) называют обращением и чему приписывают такое центральное значение. Я говорил уже, что у меня не было резкого обращения, перехода от совершенной тьмы к совершенному свету. С известного момента моей жизни, которого я не мог бы отнести к определенному дню, я осознал себя христианином и вошел в путь христианства. Припоминаю только одно мгновение летом в деревне, когда я шел в тяжелом настроении, уже в сумерки, в саду. Нависли тучи. Тьма сгустилась, но в моей душе вдруг загорелся свет. И это пережитое мгновенье я не называю резким обращением, потому что до этого я не был ни скептиком, ни материалистом, ни атеистом, ни агностиком, и после этого у меня не были сняты внутренние противоречия, не наступило полного внутреннего покоя и не перестала меня мучить сложная религиозная проблематика. Для описания своего духовного пути я должен все время настаивать на том, что я изошел в своей религиозной жизни из свободы и пришел к свободе (...)[22].

Если с марксизмом Бердяев распростился легко, ибо, по его словам, «марксизм — ложь, потому что есть Бог, есть высшая власть и источник власти, и эта власть духовна»[23], то безоговорочно принять Православие было ему трудно, ибо некоторые его стороны сталкивались с идеей неограниченной свободы. Бердяева возмущало раболепие некоторых епископов и священников перед самодержавием. Парадоксален, однако, факт, что к Церкви его толкнули самоуверенность и вера тогдашней литературной и артистической элиты в свою исключительность. В это время Бердяев был близок с Мережковским, Вяч. Ивановым, Василием Розановым, Андреем Белым. В автобиографии он пишет, что духовно нездоровая, двусмысленная атмосфера у Мережковских, внецерковных «нео-христиан, взыскущих

Третьего Завета», способствовала его повороту к Православной Церкви[24].

Прежде, чем принять окончательное решение, Бердяев, человек необычайной умственной широты и религиозной терпимости, знакомится с оккультизмом, особенно с его антропософическим вариантом, наиболее распространенным в ту пору среди элиты обеих столиц. Он слушает лекции Рудольфа Штейнера, главы антропософов, но само учение принять не может, несмотря на усилия, которые предпринимали антропософы, вроде Андрея Белого, Вяч. Иванова и А. Р. Минцловой, чтобы привлечь его на свою сторону[25]. Позднее он писал:

«Моя критика оккультизма, теософии и антропософии связана была с тем, что все эти течения космоцентричны и находятся во власти космического прельщения, я же видел истину в антропоцентризме и самое христианство понимал, как углубленный антропоцентризм. В антропософии (...) я не находил «человека» — человек растворялся в космических планах; также в теософии я не находил Бога — Бог также растворялся в космических планах. Популярность оккультных и теософских течений я объяснял космическим прельщением эпохи, жаждой раствориться в таинственных силах космоса, в душе мира, а также неспособностью церковного богословия ответить на запросы современной души. Но темой моей жизни была тема о человеке, о его свободе и его творческом призвании. Оккультизм есть сфера магии по преимуществу, т.е. необходимости, а не свободы»[26].

Для Бердяева было немыслимо идейно подчиниться какой-либо «ортодоксии», будь то марксизм, антропософия, Православие; и в жизни, и в философии он оставался всегда «философом свободы, той свободы, о которой сказано: «Где дух Господень — там свобода».

Много лет спустя Бердяев писал, что «... атмосфера культурной элиты того времени была проникнута оккультными настроениями и исканиями. В этой атмос-

фере было много бессознательной лживости и самообмана, мало было любви к истине. Хотели быть обманутыми и соблазненными. Терпеть не могли критики...».

Непримиримое отношение сохранял Бердяев к типу так называемого «школьного богословия», официальной богословской доктрины Русской Церкви, но и критически относился он к книге Флоренского «Столп и утверждение истины», а также и к богословским построениям о. Сергия Булгакова, обвиняя последних, с одной стороны, в духовной несвободе, с другой — в чрезмерной рационализации подлинно мистического. Независимость суждений сохранилась им и в эмиграции. Он присутствовал на конференциях экуменического движения как член Православной Церкви, но никогда не упускал возможности подчеркнуть, что официально не представляет Церковь и поэтому имеет право критиковать и судить ее руководство с позиций независимого философа. Этот титул Бердяев ставил выше всех других и именно с ним желал остаться в памяти поколений. Свое отношение к философии он лучше всего определил сам:

«Философия есть любовь к мудрости, любовь же есть эмоциональное и страстное состояние. Источник философского познания — целостная жизнь духа, духовный опыт. Все остальное — лишь второстепенное подспорье. Страдание, радость, трагический конфликт — источники познания. Снимает ли познание тайну, уничтожает ли ее? Я не думаю. Тайна всегда остается, она лишь углубляется от познания: познание уничтожает лже-тайны, вызванные незнанием. Но есть Тайна, перед которой мы останавливаемся именно от глубины познания. Познание тайны есть углубление подлинной тайны. Бог есть Тайна, и познание Бога есть приобщение к Тайне, которая от этого становится еще более таинственной (апофатическое богословие). Рациональное богопознание есть ложное богопознание, потому что оно снимает Тайну, отрицает Тайну Бога...»[27].

Бердяев наиболее известный и любимый в Европе

русский философ. Его защита «персонализма», которому угрожали тоталитаризм и возрастающее давление безличных сил, вызванных к жизни научными открытиями, снискали ему понимание и уважение западных интеллектуалов. В лице Бердяева русская религиозная мысль вышла за пределы национальных границ и подняла престиж Православия. В 1947 году в Оксфорде ему было присвоено звание доктора *Honoris Causa.* Незадолго перед смертью Бердяев писал с горечью: «Меня начали ценить гораздо больше, чем раньше. Я постоянно слышу, что у меня «мировое имя»...Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, — это моя Родина...»[28].

Остается рассказать о последнем из четырех замечательных деятелей религиозного возрождения в России — Семене Людвиговиче Франке. Отец его, по профессии доктор, во время польского восстания 1863 года перебрался в Москву. Умер он рано и мальчика вырастил его дед по матери, М. Россианский, правоверный еврей, один из столпов московской синагоги. О деде своем Франк писал:

«Он заставил меня научиться древне-еврейскому языку и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу, где я получил первые, запавшие на всю жизнь религиозные впечатления... Умирая, он просил меня, тогда четырнадцатилетнего мальчика, не переставать заниматься еврейским языком и богословием. Этой просьбы я в буквальном смысле не выполнил. Думаю, однако, что, в общем смысле, я, обратившись к христианству и потеряв связь с иудаизмом, все же остался верен тем религиозным основам, которые он во мне заложил. Или, вернее, я вернулся к ним в зрелые годы. Мое христианство я всегда сознавал как наслоение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни моего детства. В детстве я непоколебимо твердо верил в личного Бога и молился Ему, а вместе

с тем, вглядываясь в бездонную глубину неба, ощущал Его сквозь нее и в ней. Под конец жизни я возвращаюсь примерно к тому же. Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало — глубочайшая вечная, совершенная сущность личности — и вместе с тем глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня — доверие к бытию»[29].

Другое влияние, совершенно отличное от дедовского, имел на молодого Франка отчим, В. Н. Зак, убежденный народник. Он познакомил своего пасынка с работами Михайловского, подготовил его к принятию марксизма, что и произошло во время учения в старших классах гимназии. В 1894 году Франк начал изучать право в Московском университете и отдался целиком революционной деятельности. Он едва посещал лекции, проводя время в пропаганде социализма среди рабочих. Много лет спустя он писал:

«Марксизм увлек меня своей наукообразной формой. Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу... Революционную и этическую тенденцию марксизма я принимал, но душа моя к ней не лежала»[30].

У Франка пора увлечения марксизмом длилась недолго:

«Повертевшись первые два года студенческой жизни в революционно-«социал-демократической» среде и участвуя в ее подпольной работе, я по собственному опыту почувствовал, что начинаю задыхаться в этой атмосфере сектантской веры; с осени 1896 г. я после периода колебаний и мучительных драматических объяснений с товарищами отошел от революционной марксистской среды и стал серьезно заниматься политической экономией, в результате чего, не перестав быть «социалистом», я пришел к сознанию шаткости и несостоятельности экономической теории Маркса»[31].

Революционная деятельность Франка на том не кончилась. В 1899 г. им был составлен антиправительст-

венный памфлет, это стало известно полиции и его выслали из Москвы. Он переехал в Берлин, чтобы завершить образование, и посещал лекции по философии и политической экономии. В 1901 г. Франк вернулся в Россию и получил степень магистра в Казанском университете. Зиму 1901 года он провел в Крыму и с этого времени философия — его основное занятие. Одиноко начал он свой духовный путь, но тот повел его, как Струве, Булгакова и Бердяева, от марксизма к идеализму. Струве встретился с Франком в 1898 г. и был поражен энергией и талантливостью молодого еврея. В 1901 г. он пригласил Франка участвовать в сборнике «Проблемы идеализма», инициатором которого был совместно с Новгородцевым. Франк с энтузиазмом отозвался на это приглашение, и с этого дня началась его дружба со Струве, Бердяевым и Булгаковым, продолжавшаяся всю жизнь. Последующие пять лет он жил то в Москве, то в Германии, где находилась в то время штаб-квартира Струве. Работал над философскими произведениями и переводами, помогал Струве в его многообразной политической и литературной деятельности. В 1906 г. Франк переехал в С. Петербург и стал ответственным редактором философской части одного из ведущих русских журналов «Русская мысль», редактором которого был Струве. В 1908 г. он женился на Татьяне Барцевой — брак, принесший трех сыновей и дочь. В 1912 г. принял Православие, в том же году начал читать лекции в Петербургском университете. В 1913-14 г. провел год в Германии и написал там книгу «Предмет знания». В 1916 г. ему присвоили степень доктора философии. Летом 1917 г. Франк был назначен деканом историко-филологического факультета вновь открытого Саратовского университета. В 1921 году он вернулся в Москву, где совместно с Бердяевым направлял работу Вольной академии духовной культуры. Он также оказался в группе высланных из России в июне 1922 г. русских общественных деятелей и ученых. Первые годы эмиграции (1922-37) прошли в Германии,

гитлеризм вынудил его ко вторичной эмиграции во Францию, где он пробыл с 1937 по 1945 гг. Последние пять лет жизни он прожил в Лондоне, где и умер 10 декабря 1950 года.

Франк не принимал активного участия в политической жизни русской эмиграции. Он жил в стороне от ее шумной и часто бесполезной деятельности, но помогал работе Русского студенческого христианского движения и всячески сочувствовал движению по воссоединению христиан. Сам был настроен экуменически, его сводный брат Л. В. Зак, известный художник, принял католичество, один из его сыновей стал униатом. Среди близких его друзей было немало протестантов, и никогда религиозное инакомыслие не становилось преградой для глубокого, сердечного общения с С. Л. Франком. Его доброжелательность, терпимость, проникновенность казались прирожденными. Он обладал даром мудрости. Его спокойный, негромкий голос звучал властно и заставлял прислушиваться к себе даже в блестящей и беспокойной среде русских философов и литераторов во время их шумных собраний.

Многочисленные труды Франка появлялись на немецком, английском, французском и голландском языках[32]. Сокровенному религиозному значению русской катастрофы посвящены две его яркие, мудро написанные книги: « Крушение кумиров » и « Смысл жизни ».

Франк — личность на редкость гармоническая. В нем соединились философ-мистик, в созерцаниях своих встречающийся с иной, вечной реальностью, и талантливый публицист, литературовед. Маркс и Ницше, Гете и Николай Кузанский, Владимир Соловьев и отцы Церкви — это были краеугольные камни, из которых складывалось стройное здание его интеллектуального мира.

Редкой духовной и философской высоты достиг Франк в последних своих произведениях: « Непостижимое », « С нами Бог », « Реальность и человек ».

На всех Франк производил глубокое впечатление.

Профессор Карташев, человек из совершенно иной среды, чем Франк, вспоминает о первом знакомстве с ним и встречах в редакции «Вопросов жизни», как о значительном событии:

«... Я не переставал удивляться исключительному впечатлению, которое оставляла во мне его крупная, рослая фигура. Медлителен, неговорлив, с тихим голосом. Бесстрастен, нерезв, нешутлив. Выразительно, лучисто улыбался лишь своими большими выпуклыми глазами. Казалось, вот такой был Адам. Такова порода первых восточных людей. Что-то по природе почтенное, даже величественное»[33].

Сводный брат Франка, Л. В. Зак, вспоминая о своих детских годах, проведенных с Франком, рассказывал, что беседы с ним вызывали в нем особое чувство; ему казалось, что широкое окно распахивается в духовный мир. Франк-мальчик поражал своей тихостью и серьезностью, вызывал величайшее уважение у взрослых, в частности, у матери и отчима, которые, как вспоминает Зак, никогда не изменяли этому своему чувству — случай редких отношений между родителями и детьми.

Близкий друг Франка в последний период его жизни, швейцарский психиатр и философ Бинсвангер, рассказывает об одном эпизоде на своей лекции в Голландии в 1934 году:

«Я читал о Гераклитовом понятии человека. В течение всей ликции я видел два глаза, так напряженно и с таким пониманием направленные на меня, что я и сейчас живо вижу их перед собой (...). Но не только тогда, но и при каждой встрече, при каждом разговоре во всем облике С. Л. Франка самое сильное впечатление производили его глаза. Это были самые благостные, самые ясные, самые восприимчивые глаза, которые мне случалось видеть на своем веку; но в то же время чувствовалось: это были глаза, направленные только на истинное, правдивое, вечное так, что их мягкий взгляд как бы обязывал собеседника к правдивости и искренности»[34].

Любовь к философии не оставляла Франка всю жизнь. Поистине, она была для него вторым дыханием. Незадолго до смерти, когда, казалось, все нити, связывающие его с этим миром, должны порваться, он с увлечением зачитывался Хайдеггером (род. 1889), в котором усмотрел любопытное для себя направление мысли.

Нужно сказать о многолетней, нежной дружбе, связывавшей Франка и Струве. Они встретились в 1898 году, когда П. Б. Струве было 28 лет, а С. Л. Франку 21 год, и в течение всей жизни шли рядом, сотрудничая, дополняя и обогащая друг друга[36]. Струве руководил Франком в становлении его политических взглядов; Франк помогал ему своим чувством меры, способностью охлаждать преходящий пыл злобы дня, трезвостью и врожденной способностью отличать правду от лжи.

Таков, в беглых очертаниях, путь четырех замечательных деятелей русского религиозного ренессанса, совпавшего с политическим и культурным крушением старой России.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ШЕСТОЙ

1. Его краткая биография, написанная Глебом Струве, появилась в *Economic Journal*, Dec. 1944; см. также В. Х. Давац, « Правда о Струве », Белград, 1934, и С. Франк, « Воспоминания о П. Б. Струве », Н-Й., 1956. Первый том его обширной биографии вышел в 1970 г. в США: Richard Pipes, *Struve, Liberal on the Left 1870-1905*, Harvard Univ. Press, 1970. Второй том будет называться: *Struve, Liberal on the Right*.

2. В письме С. Франку за год до смерти Струве писал: « Моя настоящая работа исключительно тяжела, так как требует сочетания детального исторического исследования с широким историческим обобщением », П. Б. Струве, « Социальная и экономическая история России », Париж, 1952, стр. XII.

3. А. Тыркова, « На путях к свободе », Н-Й., 1952, стр. 198.

4. *Slavonic Review*, IV, June, 1925.

5. С. Л. Франк, « Биография П. Б. Струве », Н-Й., 1956, стр. 201-206.

6. Струве, « Социальная и экономическая история России », стр. XIII.

7. Библиография трудов Струве приведена в его посмертно вышедшей книге « Социальная и экономическая история России ». Пятнадцатитомное собрание его сочинений вышло в США.

8. А. Тыркова описывает студенческую политическую демонстрацию в 1901 г. против какого-то произвольного решения правительства. Участвовавший в ней молодой Струве получил несколько ударов от конной полиции, что вознесло его на пьедестал мученика за общественную свободу. А. Тыркова, цит. соч., стр. 70-71.

9. См. Булгаков, « Автобиографические заметки », Париж, 1946, стр. 6.

10. См. Булгаков, « О Софии Премудрости Божией », Париж, 1935. « Еще к вопросу о Софии Премудрости Божией » (Приложение к журналу « Путь » № 50, 1936).

11. Лучшее изложение богословия о. Булгакова дано в книге Л. А. Зандера « Бог и мир », I и II т., Париж, 1948.

12. « Автобиографические заметки », стр. 26-27.

13. « Автобиографические заметки », стр. 36.

14. « Свет невечерний », М., 1917, стр. 7-10.

15. « Автобиографические заметки », стр. 61-68.

16. « Автобиографические заметки », стр. 65-66.

17. « Православная мысль », 1951, стр. 16.

18. « Самопознание », Париж, 1949, стр. 61.

19. « Христианство и классовая борьба », Париж, 1931, стр. 16-17.

20. « Самопознание », стр. 125.

21. Там же, стр. 60.

22. « Самопознание », стр. 182, 183, 187.

23. « Христианство и классовая борьба », стр. 20.

24. « Самопознание », стр. 153.

25. Там же, стр. 207 и дальше.

26. « Самопознание », стр. 205.

27. Там же, стр. 98, 99.

28. Там же, стр. 364-365.

29. « С. Л. Франк, Сборник памяти », Мюнхен, 1954, стр. 3-4.

30. « С. Л. Франк », Мюнхен, 1954, стр. 4-5.

31. Там же, стр. 6.

32. Библиографию см. в книге « С. Л. Франк », Мюнхен, стр. 177-192.

33. « С. Л. Франк », стр. 69.

34. « С. Л. Франк », стр. 25.

35. Там же, стр. 38.

36. Там же, П. Струве, « Франк и Струве », стр. 49-70, и С. Франк, « Биография П. Б. Струве », Н-Й., 1956, стр. 20.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ДУХ И ПЛОТЬ

В течение последних семи лет самодержавия три человека: императрица Александра Федоровна, ее близкая подруга и приятельница Анна Александровна Вырубова и крестьянин-целитель из Сибири Григорий Ефимович Распутин-Новых (1872-1916) пользовались растущим влиянием в управлении Россией. Ни один из них не был пригоден к государственным делам, что стало особенно очевидным в 1914 году, когда России пришлось бороться за свое существование. Ничем не оправданное вмешательство этих лиц в насущные дела внешней и внутренней политики ускорило крушение монархии в 1917 году.

Ненормальное состояние государственных дел — результат неспособности императора Николая II (1894-1917) противостоять влиянию своего окружения. Царь был человеком большого личного обаяния, необычайной преданности долгу, но исключительно неудачным правителем. Крайне замкнутый и не умевший руководить другими, он ощущал бремя власти как тяжкую обязанность.

Хотя Николай II и не имел достаточной силы, чтобы противостоять ударам судьбы или влиянию властных личностей, однако уступал неохотно и каждую уступку рассматривал как личное поражение. Доверял он не многим, и редко кто доверял ему. Одиночество его возрастало и усугублялось тем, что мало-помалу он

отстранился даже от тех, кто служил ему верой и правдой. Воспитанный в атмосфере реакции предшествующего царствования, Николай относился враждебно ко всяким политическим и социальным реформам. Александр III (1881-1894) считал интеллигенцию главным врагом монархии и государства. Николай II унаследовал такое же отношение и со времени вступления на престол начал непримиримую борьбу с орденом — самоубийственную и гибельную для обеих сторон, имевших много общего. Даже психологический тип Николая напоминал характерные черты его ярых критиков и врагов. Подобно многим представителям интеллигенции, царь был идеалистом, человеком, верящим в принципы, ненавидел оппортунизм, не ценил практической пользы компромисса и временных соглашений. Даже в нежелании властвовать он имел много общего со своими противниками.

Петербургская монархия с ее армией чиновников и интеллигенция были обречены, поскольку представляли лишь тонкий европейский налет на огромной массе русского народа. Император оказался прав, считая интеллигенцию лишенной национального духа и не желая вверять управление империей ее малоопытным лидерам. Однако он глубоко ошибался, полагая, что его собственные идеалы гармонируют с национальной традицией, и что его министры находят поддержку у русского народа[1]. И император, и интеллигенция стремились к установлению политической системы, основанной на широкой народной поддержке. Ни император, ни интеллигенция не видели стоящих перед ними трудностей, недооценивали пропасть, отделявшую их от крестьянства, и недостаточно считались с той ценой, которую пришлось бы платить европеизированному государству для удовлетворения требований крестьянских масс.

Трагична история последнего царя и его семьи. С восемнадцатого века дом Романовых потерял органическую связь с русским народом. Это было чужеродное растение на русской почве, расцветшее в великолепной

и изолированной атмосфере северной столицы, вначале окруженное европеизированной аристократией, позднее – многочисленной бюрократией. Николай II, однако, не любил великолепия своих предшественников. Он чувствовал себя свободно лишь в кругу семьи и с немногими придворными, чьи вкусы и интересы были такими же непритязательными. Его супруга тоже была замкнута и не любила света. Императорская чета не нашла друзей среди аристократии и государственных деятелей. Она считала, что может встретить любовь и понимание только у простого народа.

И император, и императрица были глубоко верующими христианами, Александра Федоровна всецело обратилась в православие из протестантства. Чуждые художественным или интеллектуальным интересам[1], они жили в замкнутом кругу, пытаясь воссоздать атмосферу Московского царства, когда царей объединяли с народом общее мировоззрение и принадлежность к Церкви. Они пытались вести политику царя Алексея Михайловича (1645-1676), одного из последних подлинно национальных правителей, имя которого дали своему сыну. Болезнь наследника и это стремление найти в идиллической картине Святой Руси убежище от действительности стремительно развивающегося государства оказались гибельными. Вместо настоящей допетровской культуры это подчинило императорскую чету влиянию извращенного мистика Распутина, принадлежавшего к религиозному подполью, скрывавшемуся за фасадом традиционного православия.

Распутин, претендовавший на то, что в его силах восстановить утерянную связь престола с русским народом, был человеком с темным прошлым[3]. Возможно, он принадлежал к хлыстам[4], оргиастической секте, согласно учению которой душа человека, « обладающего Духом Святым », не может оскверняться его плотскими грехами. С этим учением, ведущим к безнравственности, Распутин познакомился, путешествуя по России и Си-

бири; оказавшись в Петербурге, он начал широко его пропагандировать[5]. Он обладал безусловной силой гипноза и исцеления. Влияние «чудотворец» приобрел после того, как был случайно представлен императрице[6]. Коварный, настойчивый и изобретательный, он вскоре всецело подчинил императрицу своей воле; через нее влиял на императора и, таким образом, на управление всем государством. Распутин великолепно играл роль человека грубого, откровенного, но благочестивого; точно знал, что надо сказать и в какой момент. Он обладал исключительной жизненной энергией и самоуверенностью, которые в кругу его почитателей воспринимались как знаки особой благодати и избранности. Этот русский мужик был одержим всепоглощающей жаждой власти. Он добивался одной цели — сохранения своего исключительного положения, и его беспринципный ум делил людей на две категории: друзей и врагов, тех, кто его поддерживал, и тех, кто желал лишить его власти[7]. Это импонировало императрице, которая мысленно тоже делила людей на тех, кто готов защищать интересы ее сына и монархии так, как она их понимала, и тех, кто, по ее мнению, не был предан престолу и в ком она усматривала крамолу. Она ненавидела и боялась лидеров либеральной оппозиции, которые, как она думала, хотят лишить ее власти и низвести императора до положения марионеточного правителя.

Роковой союз имел губительные последствия. Для императрицы одобрение «нашего друга», как она его называла, стало безошибочным критерием для государственных назначений, а Распутин способствовал продвижению лишь тех, кто соглашался плясать под его дудку.

Первое время Александра Федоровна, занятая воспитанием четырех дочерей, не интересовалась политикой. Однако запоздалое рождение сына Алексея и его болезнь гемофилией изменили ее поведение. Она ощутила себя призванной спасти самодержавие для сына и боялась, что ее нерешительный муж уступит власть либералам. Убеждение это в годы войны перешло в

одержимость. Императрица начала действовать как самодержица, особенно с того времени, когда император принял верховное командование армией и редко стал бывать в столице. Ее вмешательство в управление государством вносило хаос в среду министров и облегчало подрывную пропаганду оппозиции.

Тесная связь императрицы с Распутиным скреплялась третьим партнером, Анной Вырубовой, роль которой заметно возросла в последние годы разложения империи…[8]. Она казалась скромной женщиной, верной слугой, забывающей о себе ради царской четы. Но за этой незаметной, серой внешностью скрывалась очень противоречивая личность[9]. Будучи женщиной мистического типа, Вырубова в практических делах обладала цепкостью и хитростью под стать Распутину и играла гораздо более существенную роль, чем это казалось[10]. Она была необходимым звеном между императрицей и Распутиным. Без ее пособничества эти двое не смогли бы поддерживать столь тесную и продолжительную связь. Они встречались в маленьком домике Вырубовой близ императорского дворца, а ее ежедневные телефонные разговоры, письма и телеграммы были необходимы для гладкого хода всей этой системы сотрудничества. Она ограждала императрицу от скандальных слухов; могла отрывать Распутина от пьяных оргий, когда его присутствие во дворце было необходимо; поддерживала в императрице веру в него, когда эта вера готова была пошатнуться.

Можно назвать Распутина скрипачом, а Вырубову скрипкой: без нее он был, как без рук, без него она не играла бы никакой роли. Таким образом, все трое были связаны круговой порукой, и исключение одного значило бы разрыв заколдованного круга и конец власти над императором. Вырубова была не только надежным посредником: на ней лежала доля ответственности за окончательные решения, и, таким образом, она становилась как бы третьим правителем России. Назначения министров или губернаторов часто зависели

от Распутина и Анны Вырубовой[11]. Мало-помалу она пристрастилась к политике и настолько отождествляла себя с императорской семьей, что, ссылаясь на императора и императрицу, говорила «мы»[12].

Считала ли она Распутина святым? Ответ может быть только утвердительным. Она смотрела на него как на Божьего человека. Он поднял ее со смертного одра после железнодорожной катастрофы, и с этого времени Вырубова была полностью в его власти[13].

Гораздо сложнее установить отношение императрицы к «старцу». Ее главной заботой было здоровье сына. Распутин мог останавливать приступы кровотечения у мальчика; таким образом, в глазах матери он был Богом посланный целитель. Но постепенно он стал необходим ей и в других делах. Для Александры Федоровны это был человек, давший божественное подтверждение вере в ее священное призвание спасти самодержавие для наследника. Никто, кроме «старца», не мог сохранить жизнь ее сына и сделать возможным его будущее восшествие на престол Романовых. Возможно, у нее были сомнения, особенно в первое время, пока она была более уравновешена и могла сдерживать свои чувства. В такие критические для Распутина моменты решающей оказывалась фанатическая вера Вырубовой: ее вмешательство восстанавливало его репутацию, спасало от немилости и удаления от двора[14].

Еще труднее определить, как воспринимал «старца» император. Впервые он встретил Распутина в 1907 году, и тот произвел на него глубокое впечатление. Князю Орлову Николай сказал, что нашел в Распутине «человека чистой веры»[15]. М. Родзянко (1859-1924), председатель Думы, приводит в своих воспоминаниях слова императора о Распутине: «Он хороший, простой, русский человек. В моменты сомнений и душевной тревоги я люблю с ним беседовать, и после такой беседы мне всегда на душе делается легко и спокойно»[16]. Однако император испытывал сомнения. Несколько раз его серьезно беспокоили сообщения доверенных лиц о

скандальном поведении «целителя». Николай многократно пытался избавиться от него, но всякий раз отступал под давлением императрицы или из-за необходимости помощи Распутина для излечения наследника. Таким образом, монарх оказался пешкой в руках императрицы и ее сподручных, и эти трое медленно толкали его в пучину, которая в конце концов поглотила их, а с ними и всю нацию. Царская семья погибла мученической смертью; в долгом заключении они проявили силу и верность высокому призванию; приняли свой крест с мужеством, благородством, смирением и прощением[17].

Нельзя усматривать единственную причину катастрофы 1917 года в человеческой слабости и безрассудстве тех, кто управлял страной. Громадные последствия революции подтверждают лишь, что она имела глубокие религиозные корни. Отец Сергий Булгаков в своей малоизвестной книге «На пиру богов» пишет:

«Распутин был точкой приложения, медиумом для некоторых мистических сил. И, тем не менее, в этом роковом влиянии более всего сказался исторический характер, даже значительность последнего царствования. Царь взыскал пророка теократических вдохновений. Его ли одного вина, что он встретил на свой зов, идущий из глубины, только лжепророка? Разве здесь не повинен и весь народ, и вся историческая Церковь с ее первосвященниками во главе?»[18].

Распутин олицетворял всеобщее брожение и развращенность эпохи. Одно время ему покровительствовал такой высокий духовный авторитет, как Феофан, ректор С. Петербургской академии, правда, впоследствии осознавший свою ошибку и раскаявшийся. Распутина поддерживали государственные деятели, например, Б.В. Штюрмер[19]; одобряли митрополит Питирим С. Петербургский и Макарий, митрополит Московский. Даже такой человек, как граф Витте, принимал Распутина и пытался завоевать его расположение[20]. Конечно, среди политических деятелей, придворных, церковной иерар-

хии и генералитета было немало таких, кто, рискуя впасть в императорскую немилость, откровенно высказывал свою враждебность «старцу» и стремился лишить его влияния[21], но и эта оппозиция не могла скрыть факта, что правящему классу России нехватало нравственной силы сопротивляться губительному влиянию безнравственного мистика.

Справедливо писал либеральный политический деятель И. В. Гессен:

«Легко понять и простить тяготение государыни, верящей в благотворные гипнотические свойства Распутина для здоровья наследника, но ужасно, что все наперерыв стремятся использовать эту слабость и заискивают у грязного развратника (...), соблазняют подарками и взятками...»[22].

В качестве иллюстрации Гессен приводит случай с двумя приват-доцентами либеральных политических взглядов, которые обратились за помощью к Распутину, чтобы получить кафедру хирургии в Военно-медицинской академии[23]. В квартире Распутина не прекращался поток просителей. Мужчины и женщины со всех концов империи, различных национальностей, различного общественного положения: крупные чиновники, авантюристы всех сортов и люди, просто нуждающиеся в поддержке и протекции. Многие приходили из любопытства, питаемого слухами, многие действительно верили в святость Распутина; но большинство бывало там потому, что любили острые ощущения: либо интересовались оккультизмом, либо шли наперекор общепринятым законам нравственности и общественного поведения.

Рост распутинского влияния, значение Вырубовой, роковая роль императрицы в разложении государственного строя — все это симптомы духовного недуга нации. Консервативные сторонники монархии, ее враги — интеллигенция и массы простого народа — все были охвачены одним и тем же стремлением. Всеобщим стало желание испробовать нечто новое в сферах религии

и нравственности; прежние нравы и обычаи больше не привлекали, традиционные убеждения перестали пользоваться авторитетом. Но эти поиски новых ощущений сопровождались изумительным творческим подъемом у русских поэтов, художников, музыкантов. Некоторые из них вышли из крестьян, как, например, Сергей Есенин (1895-1925) и Николай Клюев (1887-1937), но большинство представляло европеизированную элиту нации. Независимо от социального происхождения, то были люди, оторвавшиеся как от христианства, так и от старомодного позитивизма русской интеллигенции. Для себя и своего искусства они объявили полную свободу следовать любым источникам вдохновения и склонностям. Демоническое и магическое притягивало и зачаровывало многих.

Один из самых влиятельных людей в этом движении мистического посвящения — поэт и критик Вячеслав Иванов (1886-1949) — был типичным выразителем синкретизма эпохи, готовым принять самые противоположные мысли и идеи. Бердяев вспоминает о нем, как о «центральной фигуре» того времени[24].

«Вячеслав Иванов — один из самых замечательных людей той, богатой талантами, эпохи. Было что-то неожиданное в том, что человек такой необыкновенной утонченности, такой универсальной культуры народился в России. Русский девятнадцатый век не знал таких людей. Вполне русский по крови, происходящий из самого коренного нашего духовного сословия, постоянно строивший русские идеологии, временами близкие к славянофильству и национализму, он был человек западной культуры. Он долго жил за границей и приехал в Петербург, вооруженный греческой и европейской культурой. Более чем кто-либо, В. Иванов — лучший русский эллинист. Он — человек универсальный: поэт, ученый, филолог, специалист по греческой религии, мыслитель, теолог и теософ, публицист, вмешивающийся в политику. С каждым он мог говорить по его специальности (...). Он принадлежал к людям, кото-

рые имеют эстетическую потребность быть в гармонии и соответствии со средой и окружающими людьми (...). Он всегда поэтизировал окружающую жизнь, и этические категории с трудом к нему применимы.Он был всем: консерватором, анархистом, националистом и коммунистом; был православным и католиком, оккультистом и защитником религиозной ортодоксии, мистиком и позитивным ученым. Одаренность его была огромная»[25].

На «башне» В. Иванова — так называли квартиру Ивановых на 7 этаже против Таврического сада — каждую среду собирались наиболее одаренные и замечательные люди той эпохи: поэты, философы, ученые, художники, актеры, иногда политики, и вели утонченные беседы на темы литературные и философские, мистические и оккультные, религиозные, а также и общественные, предвосхищая тем самым будущую борьбу миросозерцаний[26].

Писатели и художники жили в состоянии высокого подъема. Ожидание коренных перемен не только в общественной и политической сферах, но и в человеческом характере, разделяли многие. Поэты Федор Сологуб (Федор Кузьмич Тетерников, 1863-1927) и Минский (Николай Максимович Виленкин, 1855-1937) пророчили приход сверхчеловека, который будет властен над своей судьбой[27]. Литература становилась смесью эротики, цинизма и отчаяния как следствие бесплодности и тщеты человеческой жизни. Грубой вульгаризацией половой проблемы были исполнены романы Арцыбашева, (1878-1927), особенно нашумевший «Санин» (1907 г.), проповедовавший самоубийство как лучший способ ухода из жизни для тех, кто исчерпал свою чувственность. Под влиянием этого романа возникли тайные общества самоубийц среди гимназистов и студентов, лишенных иллюзий, начитавшихся Ницше и думающих, что они достигли вершины нравственной эмансипации. Другой популярной писательницей стала Александра Вербицкая

(1861-1928), воспевавшая свободную любовь. Леонид Андреев (1871-1919) приглашал читателя изведать вместе с ним тайны жизни и смерти, но его незнание подлинных мистиков и частое использование дешевых литературных эффектов делали его произведения претенциозными и малоубедительными.

Интерес к восточной мистике и оккультизму проявляли многие художники и музыканты. Михаил Врубель (1856-1910) начал художественную карьеру писанием замечательных икон[28]. К концу жизни он несколько раз пытался изобразить падших ангелов, которые являлись его расстроенному воображению. Другой великий художник, Николай Рерих (1874-1947), увлекался антропософией и тибетской мистикой. Он путешествовал по Индии и Средней Азии и посредством оригинальной живописи передавал свои мистические воззрения. Композитор Александр Скрябин (1872-1915) мечтал преобразить мир силой музыки. Так были созданы его симфонии «Поэма экстаза» и «Прометей». Антропософия и оккультизм овладели мыслями двух одаренных поэтов: Кобылинского-Эллиса и Андрея Белого. Белый был человеком разнообразных дарований, но разрывался в противоречиях своей необычной личности. Он активно участвовал во всех литературных начинаниях того времени и очаровывал аудиторию Москвы и Петербурга блестящими импровизациями на религиозных и литературных дискуссиях. Поэт примыкал к каждому новому движению и от каждого отходил. Многочисленные друзья становились жертвами его злостных нападок. Он восхищался Александром Блоком и в то же время относился к нему, как к врагу и сопернику. Их переписка — один из самых знаменательных литературных документов эпохи[29]. Фигура Белого типична для его поколения. Федор Степун, описывая после Второй мировой войны Россию начала века, говорит: «Вспоминая довоенную Москву в свете современных событий, я не в силах подавить в себе ощущения, что философия Бердяева и искусство Белого были своеобразным

«небесным прологом» столь же великой, как и страшной, русской революции»[30]. Подобно многим интеллигентам той эпохи, Белый не имел глубоких корней — его подхватила и завертела буря надвигающейся революции. В равной степени его увлекали поэзия и музыка, антропософия и коммунизм. Его роман «Серебряный голубь» дает реалистическую и отталкивающую картину секты «хлыстов», к которой, вероятно, принадлежал Распутин. Поэтом-символистом и сибирским крестьянином овладел один и тот же род эротического оккультизма, с той лишь разницей, что Распутин хорошо усвоил это учение, а поэт был напуган и в то же время заворожен его притягательной и демонической силой.

Откровенно враждебным христианству был поэт-символист Валерий Брюсов (1873-1924). В письме своему другу Андрею Белому (1904 г.) он говорит о болезни творческой интеллигенции:

«... Нет в нас достаточно воли для подвига. То, чего все мы жаждем, есть подвиг, и никто из нас на него не отваживается. Отсюда все. Наш идеал — подвижничество, но мы робко отступаем перед ним и сами сознаем свою измену, и это сознание в тысяче разных форм мстит нам. Измена завету: «Кто возлюбит мать или отца больше Меня...». Мы вместе с Бальмонтом ставим эпиграфом над своими произведениями слова старца Зосимы: «Ищи восторга и исступления», а ищем ли? Т.е. ищем ли всегда, смело, исповедуя открыто свою веру, не боясь мученичества? Мы придумываем всякие оправдания своей неправедности (...). Мы, пришедшие для подвига, остаемся покорно в условиях «светской жизни»: покорно одеваем сюртуки и покорно повторяем слова, утратившие первичный и даже вторичный смысл. Мы привычно лжем и себе, и другим (...). Нам было два пути: к распятию и под маленькие хлысты; мы предпочли второй»[31].

Брюсов одинаково откровенен как в своих литературных произведениях, так и в частной жизни. Его

любовные похождения слыли необычными даже в его, чуждой условностей, среде. Его увлечение черной магией нашло литературное выражение в романе «Огненный ангел». После победы Ленина и Троцкого в октябре 1917 г. Брюсов, одним из первых среди поэтов-символистов, приветствовал победителей и предложил свои услуги новым хозяевам русской земли. Брюсов — пример того нежелания различать добро и зло, запрещенное и позволенное, священное и нечестивое, которое было так распространено в его эпоху.

Духовное разложение затронуло не только господствующие классы и интеллигенцию, но и простой народ. Исключительный успех Илиодора, собравшего вокруг себя несколько тысяч царицынских рабочих, указывал на смешение христианских идеалов с самыми низшими инстинктами человеческой природы. Илиодор устраивал массовые паломничества своих последователей. Во время этих «паломничеств» посещения церковных служб перемешивались с выпадами против интеллигенции, евреев и всех тех, кого вождь движения считал врагами «Святой Руси». Распутинские оргии, перемешанные с религиозными поучениями, были лишь крайним выражением нездорового состояния, в которое погружалась страна. Это подтверждает факт, что Распутин имел поклонниц и в низших классах, и среди аристократии.

На первое место выдвинулась проблема духа и плоти. Образованные люди столиц обсуждали те же вопросы, что и сектантские проповедники в городах и деревушках Сибири и русского Севера. Мистики и пророки чаяли «Третьего Завета» между Духом Святым и возрожденным человечеством. Святой Дух воспринимался многими из этих проповедников как Божья Матерь, которая освятила плоть и освободила членов Церкви от ограничений, наложенных Первым и Вторым Заветами, сделав тем самым аскетизм и нравственную дисциплину излишними[32].

В этих странных сумерках, когда высокие слова

звучали двусмысленно, когда знакомые предметы меняли очертания и когда вековые обычаи и убеждения распадались при пристальном изучении, появились два гениальных писателя: Василий Васильевич Розанов (1856-1919) и Александр Александрович Блок (1880-1921). В их трагических судьбах отразились неопределенность и иллюзии тех лет.

Розанов вначале был школьным учителем и преподавал в провинциальных городках. Не имея призвания к педагогике, стал литератором, но его первая книга «О понимании» (1886 г.) прошла незамеченной. В 1893 году ему удалось получить место чиновника в Петербурге, он переехал в столицу, где опубликовал несколько книг и привлек, наконец, внимание литературных кругов. Впоследствии он сотрудничал в консервативной газете «Новое время» и, в конце концов, создал себе репутацию крупного журналиста и автора необычайных книг, в которых рассматривались проблемы христианства, иудаизма, пола и семьи.

Розанов был дважды женат. Его первая жена, в прошлом любовница Достоевского, Аполлинария Суслова (1840-1918), была истеричной женщиной. Ко времени их женитьбы ей было сорок лет, а Розанову только двадцать четыре. После шести лет бурной семейной жизни она его бросила. Мало женщин могут похвастать тем, что они разделили судьбу двух великих русских писателей разных поколений[33]. Второй брак Розанова более удачен, но хотя он был преданным мужем и хорошим отцом (у них было четверо детей), жена ревновала его к многочисленным друзьям из литературных кругов, чем часто ставила его в неловкое положение[34]. Розанов был и гением, и маньяком. Несмотря на благожелательное отношение к Церкви, он страстно нападал на Христа; будучи почтенным семьянином, делал довольно рискованные экскурсы в проблемы пола; консерватор, он с решимостью и настойчивостью добивался крушения самодержавия; почитатель иудаизма — считался антисемитом.

Значение Розанова для изучения этой эпохи — в дуализме его позиций. Он совмещал несовместимое, проповедовал резко противоположные убеждения и мнения. Бердяев пишет:

«В. В. Розанов — один из самых необыкновенных, самых оригинальных людей, каких мне приходилось в жизни встречать. Это настоящий уникум. В нем были типические русские черты и вместе с тем он ни на кого не похож. Мне всегда казалось, что он зародился в воображении Достоевского и что в нем было что-то похожее на Федора Павловича Карамазова, ставшего писателем. По внешности, удивительной внешности, он походил на рыжего костромского мужичка. Говорил пришептывая и приплевывая. Самые поразительные мысли он говорил вам на ухо, приплевывая (...). Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе. Это настоящая магия слова. Мысли его очень теряли, когда вы их излагали своими словами (...). Розанов был врагом не Церкви, а самого Христа, который «заворожил мир красотою смерти». В Церкви ему многое нравилось. В Церкви было много плоти, много плотской теплоты. Он говорил, что восковую свечечку предпочитает Богу: свечечка конкретно-чувственна, Бог же отвлечен. Он себя чувствовал хорошо, когда у него за ужином сидели несколько священников, когда на столе была огромная традиционная рыба. Без духовных лиц, которые почти ничего не понимали в его проблематике, ему было скучно»[35].

Стастно-религиозное миросозерцание Розанова — в корне своем языческое. Как-то незадолго до смерти он шепнул на ухо Бердяеву: «Я молюсь Богу, но нѐ вашему, а Озирису, Озирису»[36]. Христос представлял аскетический мироотрицающий аспект религии, который был для него неприемлем. Розанов чувственно любил этот мир и не хотел другого; пленялся цветом, звуками, теплотой и запахами земли, которая его звала неотразимым эмоциональным притяжением; его любовь к миру была нераздельна с всеобъемлющим ощущением

Божественного присутствия, но не того Бога, который открылся во Христе. «Знаете ли вы, — писал Розанов, — что религия есть самое важное, самое первое, самое нужное? Кто этого не знает, с тем не для чего и говорить, мимо такого нужно просто пройти»[37]. Другое типичное высказывание Розанова приводит Зинаида Гиппиус: «Без молитвы совершенно нельзя жить. Без молитвы — безумие и ужас»[38]. Для него Церковь была «единственно поэтическое, единственно глубокое на земле». Он писал: «Боже, какое безумие было, что одиннадцать лет я делал все усилия, чтобы ее (Церковь) разрушить. И как хорошо, что мне это не удалось. Да чем бы была земля без Церкви? Вдруг обессмыслилась бы и похолодела»[39].

Розанов — одновременно мистик и материалист, но его мистицизм не имел этического приложения. Он молился неведомому Богу, который оставался вне добра и зла. То же самое, в какой-то степени, можно сказать и о великом русском поэте Александре Блоке, хотя во всем остальном он — яркая противоположность Розанову. Предки Блока эмигрировали в Россию из Германии в 1775 г. Его отец — профессор права в Варшавском университете, его мать — дочь известного русского ботаника Бекетова. Брак родителей не был удачным, и вскоре после рождения ребенка последовал развод. Блок воспитывался в доме деда[40], получил великолепное образование, с детства рос в атмосфере культурных интересов, которыми был наполнен дом Бекетовых. Литературная карьера его началась в 1898 г., в восемнадцать лет. В 1902 г. он познакомился с Мережковским и Гиппиус, которые приветствовали его как талантливого поэта и тем самым упрочили его репутацию. В конце того же года Блок женился на Любови Дмитриевне Менделеевой, дочери знаменитого химика. Позднее она стала актрисой, и ее длительные разъезды неблагоприятно отразились на семейной жизни. В годы Первой мировой войны Блок — член продовольственной организации. Он приветствовал падение монархии, но позд-

нее порвал со всякой литературной и политической деятельностью и даже перестал писать.

В молодые годы на Блока, так же как и на его близких друзей — Бориса Бугаева (Белого) и Сергея Соловьева, глубочайшее влияние оказал Владимир Соловьев. Они образовали кружок посвященных, которых, однако, более привлекала эзотерическая сторона учения Соловьева о Софии, чем его православие. Сергей Соловьев (1885-1943), племянник великого философа, позднее принял священнический сан, а затем присоединился к Римской Церкви. Андрей Белый стал последователем Рудольфа Штейнера. Блок стоял в стороне от религии, хотя к концу жизни воспринимал мир как откровение Божественной мистерии.

В то время как Розанов в своей любви к семье и продолжению рода был совершенно неудержим и лишен всякого чувства стыдливости в описании самых интимных переживаний, Блок отличался замкнутостью, был одинок и необщителен, жил в собственном мире, куда допускались немногие привилегированные гости. Негнущимся станом и продолговатым строгим лицом он напоминал средневекового рыцаря. Зинаида Гиппиус описывает Блока после их первой встречи в 1902 году:

«Он не кажется мне красивым. Над узким высоким лбом (все в лице и в нем самом узкое и высокое, хотя он среднего роста) густая шапка коричневых волос. Лицо прямое, неподвижное, такое спокойное, точно оно из дерева или из камня. Очень интересное лицо. Движений мало, и голос под стать (...). Каждое слово Блок произносит медленно и с усилием, точно отрываясь от какого-то раздумья»[41].

Физический контраст Розанова и Блока подчеркивал противоположность их умственного склада и темпераментов. Тем ярче бросалось в глаза неожиданное сходство их духовного облика. Они принадлежали к одной эпохе, пережили одни и те же события. Оба мистики и противники Христа, равно подверженные воздействию космических сил за пределом времени и пространст-

ва, они были зачарованы Россией; их произведения отражают почти магическое влияние родной земли. Околдованные ее красотой, они пророчески угадывали ее трагичную судьбу, которой целиком и безвозвратно подчинились. Оба отвергли путеводный свет Христовой веры, предпочли следовать собственным прозрениям, и, в конце концов, смешали действительное с воображаемым. Мир Блока — живой и захватывающий, но у него не было Творца.

В молодости у Блока было видение прекрасной дамы, мистической невесты. Он испытывал такое же всеохватывающее ощущение ее присутствия, как и учитель его Владимир Соловьев, который был христианином и считал небесную посетительницу и заступницу Софией, Премудростию Божией. Для Соловьева она — часть мироздания, сотворенного Логосом, Воплощенным Словом, Иисусом Христом[42]. Для Блока «прекрасная дама» — вне моральных суждений. Она — иррациональна и непостоянна, и в позднейших поэмах он писал о ней, как о незнакомке, которую он встретил и которая зачаровала его, оставшись неизвестной. Позднее это ослепительное существо явилось Блоку в образе проститутки. Он видел ее даже как искусственную марионетку, которая живет и двигается, пока поэт дергает за ниточку. К концу жизни поэт еще раз изменил отношение к источнику своего вдохновения. Он стал отождествлять ее с образом России, называя «женой и матерью», страдающей, видя детей своих в бессильной борьбе с темными страстями, поработившими их тела и души[43].

Оценивая поэзию Блока, Федор Степун писал:

«Даже лучшему, что он написал — его стихам о России, не хватает трезвости, религиозного созерцания. Образ родины видится ему в тумане, как и образ «Незнакомки». При изумительной пластичности художественного письма Россия религиозно все же остается как бы не в фокусе; ее застилает дым и даже чад любовнически-мечтательного пламени»[44].

Последняя и самая значительная поэма Блока

«Двенадцать» доводит до кульминационного и трагического конца поиски того неведомого света, который вел и обманывал поэта с детства. Во мраке ужасов и всеобщего крушения первых лет революции Блок изобразил двенадцать красноармейцев, шагающих по пустым улицам заброшенной, заметенной пургой столицы. Большевики дерзко бросают вызов старому умирающему миру, высмеивая и нападая на его побежденных представителей. В конце поэмы Блок неожиданно вводит Христа. Это Он идет впереди солдат, чьи руки еще покрыты кровью их жертв; ведет к одному Ему известной цели, в то время, как они извергают проклятия и богохульствуют, понося Его имя. Что означало это видение? Оправдывает ли Христос солдат революции или порицает? Блок не дает ответа, и у читателя остается впечатление, что поэт не уверен сам, видел ли он Спасителя мира или самозванца-антихриста, предводительствующего двенадцати.

Розанов умер от голода в 1919 г., не закончив книгу об апокалиптическом характере русской революции. Блок умер два года спустя от душевного и физического истощения. С их смертью кончилась эра религиозной двусмысленности. Подобно урагану, революция разогнала туман мистической путаницы, окутавшей умы этих русских провидцев. Степун писал:

«Не сразу дошедшее до нас известие о кончине Блока произвело на меня, даже и среди всех ужасов тогдашней жизни, потрясающее впечатление. Мысль: не означает ли безвременный уход упорно молчавшего перед смертью поэта его покаянного отречения от красноармейского Христа? Не знаменует ли это отречение окончательного отлета интеллигентских чаяний и утопий от развертывающихся событий, не пророчит ли оно предельного ожесточения революции?»[45].

Предчувствия Степуна оправдались. Ярче заблистал меч разделяющий. Для оставшихся в Церкви или вернувшихся в нее свет Христовый засиял с новой силой — свет Спасителя во тьме неверия. Те же, кто отверг

Его, отбросили и все наследие христианское и, в стремлении построить рай на земле, не останавливались больше ни перед какими насилиями и надругательствами над жертвами красного террора.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ СЕДЬМОЙ

1. Один из ведущих славянофилов, Юрий Самарин, исключительный знаток крестьянской психологии, описывал в письме реакцию сельского населения на императорский указ об отмене крепостной зависимости: « Манифесты, мундиры, чиновники, губернаторы,... — все это для крестьянства ложь и мошенничество. Правда, что оно нежно любит царя, но это не император, который управляет страной. Крестьянский царь — это мистическое существо, обладающее величием полубожественным » (Обратный перевод с английского. Цит.). W. Weidle, *Russia Absent and Present,* London, 1952, pp. 68-69.

2. Александр Бенуа (1870-1960), известный русский художник, описывает в своих « Воспоминаниях о русском балете » (Лондон, 1941, стр. 234) разочарование Дягилева полным безразличием царя к его великолепной выставке исторических портретов в Петербурге в 1906 г.

3. Библиография литературы о Распутине приводится Покровским: « Библиография русской революции и гражданской войны 1917-21 », Прага, 1938, стр. 51 и след.

4. Это подтверждает М. В. Родзянко — « Крушение империи », Л., 1927, стр. 46-47, но отрицают С. С. Ольденбург — « Царствование Николая II », т. II, Мюнхен, 1949, стр. 88, и В. Д. Бонч-Бруевич, крупный специалист по сектантским делам, член ВКП[б] и близкий личный друг Ленина. См. его письмо редактору « Современника » — « Како веруеши? По поводу толков о сектантстве Г. Е. Распутина-Новых », № III, стр. 356.

5. Любопытная защита Распутина и его влияния на своих последователей содержится в мемуарах князя Н. Д. Жевахова, помощника прокурора Синода 1916-17, « Воспоминания », I, Мюнхен, 1928; II, « Новый сад », 1928, см. II, 274.

6. Распутин был введен в императорское семейство в 1907 г. великим князем Николаем Николаевичем, но истинное влияние приобрел в 1912 г.

7. Например, письмо Распутина к царю, в котором он просит безжалостно сокрушить своих врагов. *The Mad Monk of Russia, Iliodor,* New York, 1918, p. 250.

8. См. Танеева (Вырубова), « Страницы из моей жизни », Берлин, 1923.

9. Ее яркий портрет нарисовала Зинаида Гиппиус, которая ее хорошо знала. См. «Живые лица», Прага, 1925, I, стр. 121 и след.

10. См. князь Юсупов, «Конец Распутина», Париж, 1927, стр. 19 и след.

11. См. С. Белецкий, «Григорий Распутин», Прага, 1923, стр. 38-39, 44-45, 57-58.

12. См. Г. Шавельский, «Воспоминания», Н-Й., 1954, II, стр. 238.

13. С. Белецкий, бывший в то время директором департамента полиции, так описывает это чудесное исцеление: «О несчастном случае с А. А. Вырубовой Распутин узнал только на второй день, когда положение А. А. Вырубовой было признано очень серьезным, и она, находясь все время в забытьи, была уже молитвенно напутствована глухой исповедью и причастием Святых Тайн. Будучи в бредовом и горячечном состоянии, не открывая все время глаз, А. А. Вырубова повторяла лишь одну фразу: «Отец Григорий, помолись за меня!» (...). Узнав о тяжелом положении Вырубовой (...), Распутин (...) прибыл в Царское Село, в приемный покой лазарета (...). Войдя в палату, (...). Распутин подошел к Вырубовой, взял ее руку и, упорно смотря на нее, громко и повелительно сказал ей: «Аннушка! Проснись, погляль на меня!». И, ко всеобщему изумлению присутствующих, А. А. Вырубова, открыла глаза и, увидев наклоненное над нею лицо Распутина, улыбнулась и сказала: «Григорий, это ты? Слава Богу!». Тогда Распутин, обернувшись к присутствовавшим, сказал: «Поправится!». И, шатаясь, вышел в соседнюю комнату, где и упал в обмороке». С. Белецкий, цит. соч., стр. 21-22.

14. Меру обмана Вырубовой выявляют разногласия между ее описанием императрице последнего празднования распутинского дня рождения и действительными фактами, которые приводит Белецкий. Сравн. «Письма императрицы Александры», II, I, Берлин, 1932, стр. 638, и мемуары Белецкого, стр. 57-58.

15. См. С. С. Ольденбург, «Царствование Николая II», Мюнхен, 1949, II, стр. 66.

16. М. Родзянко, цит. соч., стр. 20.

17. Г. Шавельский, «Воспоминания», II, стр. 229; также С. П. Мельгунов, «Судьба императора Николая II после отречения», Париж, 1951.

18. о. Сергий Булгаков, «Пир богов», София, 1921, стр. 45.

19. М. Родзянко, цит. соч., стр. 14, 21.

20. См. Белецкий, цит. соч., стр. 20; Гессен, «В двух веках», стр. 320.

21. Власть Распутина была настолько велика, что епископ Иннокентий Иркутский был удален со своего поста за то, что осмелился критиковать целителя в частном письме. Епископ Андрей (князь Ухтомский) с трудом избежал такой же судьбы. См. Белецкий, цит. соч., стр. 54.

22. Гессен, «В двух веках», стр. 319.

23. Гессен, «В двух веках», стр. 319.

24. Бердяев, «Самопознание».

25. Бердяев, «Самопознание», стр. 165-66.

26. Бердяев «Самопознание», стр. 167. Описание ивановских сред см. также у Степуна, «Бывшее и несбывшееся», № 1, 1956, 1, стр. 290 и сл.; также см. Г. Иванов, «Петербургские зимы», Н-Й., 1952, стр. 129 и след.

27. Минский, «Религия будущего», СПБ., 1905.

28. См. Чулков, « Наши спутники », 1912-1922, М., 1922, стр. 90 и след.

29. « Литературное наследство », Москва, №№ 27-28, 1937, стр. 371-428.

30. Ф. Степун, « Бывшее и несбывшееся », 1, стр. 286.

31. Цит. по Мочульскому, « Андрей Белый », Париж, 1955, стр. 73-74.

32. « Третий Завет будет царством Духовной Матери. Мы будем молиться ей, горячей заступнице этого холодного мира ». Мережковский, « Иисус Неизвестный », 1923, стр. 123-24.

33. См. Суслова, « Годы близости с Достоевским », М., 1928 и Макс Слоним, « Три любви Достоевского », Н-Й., 1953.

34. Так как Суслова не давала развода, он смог жениться только после ее смерти, за год до своей.

35. Бердяев, « Самопознание », стр. 158-59.

36. Там же.

37. В. В. Розанов, « Уединенное », из сборника Розанов, « Избранное », Мюнхен, 1970, стр. 49.

38. З. Гиппиус, « Живые лица », Прага, 1925, II, стр. 27.

39. В. Розанов, « Уединенное », цит. сборник, стр. 77.

40. См. М. А. Бекетова, « Александр Блок и его мать », М.-Л., 1925.

41. З. Гиппиус, « Живые люди », I, стр. 11.

42. См. К. Мочульский, « Владимир Соловьев », IV, 1936 и N. Zernov, *Three Russian Prophets*, London, 1944, pp. 133-35.

43. Среди лучших поэм Блока пять посвящено России, в которых он пророчески рисует картину страданий русского народа. Прекрасную статью о Блоке-провидце см. в « Новом граде », Н-Й., 1951, Г. Федотова, стр. 274 и след.

44. Ф. Степун, « Бывшее и несбывшееся », Париж, I, стр. 288.

45. Там же, I, стр. 289.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

БЕЗВРЕМЕНЬЕ СВОБОДЫ

16 декабря 1916 года Распутина убили три заговорщика: великий князь Дмитрий Павлович (1891-1941), князь Юсупов-Сумароков-Эльстон (1887-1967) и известный член Думы, Владимир Митрофанович Пуришкевич (1870-1920). Люди, совершившие политическое убийство, считали, что спасают монархию от гибели. Эта акция — результат духовного разброда и отчаяния, царивших в правящих кругах России на третий год войны. Два месяца спустя империя рассыпалась, как колода карт, подточенная нерешительной политикой самодержца и безумным поведением его супруги.

В феврале 1917 г. власть в стране фактически принадлежала ставленникам Распутина. Неспособные к управлению, они позволили беспорядкам в столице, вызванным временной нехваткой продовольствия, перерасти в революцию, уничтожившую режим. Беспорядки начались 24 февраля. Деморализованные солдаты отказались восстановить порядок. В правительстве началась паника, большинство его членов уклонилось от ответственности и даже не старалось исправить опасную ситуацию. Император, находившийся в Могилеве, пытался подавить восстание и послал в столицу надежные войска под командованием генерала Н. И. Иванова, но этот план не удался. Создалось серьезное положение и, желая умиротворить страну, царь согласился распустить Совет министров и назначить людей, ответствен-

ных перед Думой. События быстро разворачивались. Николай II хотел попасть в свою резиденцию в Царском Селе, где находилась императрица с детьми, но не смог. Его поезд был остановлен в Пскове. Там же, 2 марта 1917 года, после совещания с командующими армии и по совету двух правых думцев, А. Гучкова (1862-1936) и В. В. Шульгина, он отрекся от престола как от собственного лица, так и от лица сына. Преемником был объявлен брат императора, Михаил Александрович[1]. Великого князя Николая Николаевича (1856-1929) снова назначили главнокомандующим армией, на должность, которую он занимал до 3 марта 1915 г. и с которой был снят государем, однако, революционеры не дали ему взять армию в свои руки. Великий князь Михаил отказался от престола. Один за другим деятели империи покидали правительственные места, оставляя их незамещенными.

Наконец-то интеллигенция получила долгожданную возможность установить свою власть в стране. Пал ее долголетний враг — самодержавие. Члены Думы объявили себя высшим органом власти, но у них сразу же появился соперник: Совет рабочих, крестьянских и солдатских депутатов, называвший членов Думы буржуазными реакционерами. Соперничество этих двух сил оказалось роковым для успеха задуманных интеллигенцией либеральных реформ. Ее вожди совершали одну грубую ошибку за другой и, таким образом, упустили единственную возможность перестройки управления в соответствии со своими политическими и социальными идеалами. В первые дни революции можно было удержать страну под контролем, но интеллигенция, получив власть, показала полную неспособность к управлению. В течение долгого времени вся ее энергия уходила на критику и разрушение, а не на кропотливую созидательную деятельность. Интеллигенция так упорно воевала с правительством, что стала враждебно относиться к любым формам государственной власти. Новые правители России, мало компетентные в

военных вопросах, не замечали губительного влияния падения монархии на армию. Они вели себя так, будто вся Россия — одна интеллигенция и главная задача для них заключалась в распределении министерских портфелей среди представителей различных партий. Преследуемое страхом контрреволюции, правительство закрывало глаза на факт существования недовольных народных масс, взбудораженных трудностями и потерями военного времени[2]. Интеллигенция стремилась углубить революцию, довести ее до высшей точки, вместо того чтобы остановить ее разрушающее действие на страну, измотанную тяжелой борьбой с врагом, проникнувшим вглубь ее территории. Члены Временного правительства ждали опасность справа, а она приближалась слева. Злейшими врагами либеральных правителей России были не дискредитированные сторонники свергнутого порядка, а противники в их собственном лагере — большевики под водительством Ленина и Троцкого.

За недолгое существование Временного правительства, с марта по ноябрь 1917 г., произошли коренные изменения в положении Православной Церкви. Падение царского режима расторгло звено, связывавшее Церковь с государством, и позволило православию восстановить самоуправление и свободу. Религиозная политика либеральных правителей была основана на их принципах: освобождении Православной Церкви от государственного контроля в лице обер-прокурора Святейшего Синода и даровании свободы всем остальным религиозным объединениям. С точки зрения Временного правительства Православная Церковь занимала первое место среди прочих исповеданий и потому имела право на ряд привилегий: признание ее праздников общественными; финансовую поддержку от государства при условии, что она не будет пользоваться своим численным превосходством и главенствующим положением для господства над другими исповеданиями. Церковь получила самоуправление, однако, госу-

дарство сохранило за собой право приостанавливать законопроекты церковной власти, если они вступали бы в противоречие со светскими законами.

Такова была программа Временного правительства[3], и умеренный консерватор В. Н. Львов был назначен обер-прокурором Синода, чтобы воплотить ее в жизнь[4]. В связи с этим встал вопрос о законности этой должности. Обер-прокурор представлял интересы императора, и отречение государя лишало должность обер-прокурора ее законного основания. В. Н. Львов не понял двусмысленности своего положения и, хотя имел многолетний стаж деятельности в Думе, повел себя на манер прежних обер-прокуроров. Считая себя полновластным хозяином Синода, он начал энергичную чистку среди его членов, выдвинувшихся благодаря Распутину. Первой жертвой стал Питирим Петроградский (Павел Окнов, 1858-1919). По совету обер-прокурора он по собственной воле оставил свою епархию и удалился в монастырь близ Пятигорска на Северном Кавказе, где и умер в годы гражданской войны. Следующим в списке скомпрометированных иерархов стоял Макарий, митрополит Московский, который отказался оставить епископскую кафедру, однако, был смещен обер-прокурором 20 апреля 1917 г.

Во время назначения Львова в Синод большинство в нем составляли реакционные епископы: митрополиты Петроградский и Московский; Владимир, митрополит Киевский[5], архиепископ Черниговский Василий, Иоаким Нижегородский и протопресвитер А. Дернов. Более либеральное крыло представляли Тихон, епископ Литовский, и Сергий, епископ Владимирский (оба скончались патриархами), Михаил Гродненский и протопресвитер Георгий Шавельский (1871-1951). Львов не смог создать среди членов Синода атмосферу доверия и сотрудничества. Его стремительный темперамент и привычка действовать, не посоветовавшись с иерархами, приводили к нескончаемым конфликтам и трениям.

В апреле 1917 г. Львов полностью обновил Синод.

Прежних его членов заменили новые: митрополит Платон (ум. 1934), позднее глава Русской Церкви в Северной Америке; Агафангел Ярославский, Андрей Уфимский (Князь Ухтомский), Михаил Самарский, несколько профессоров богословских академий и священников из обеих столиц. 29 апреля 1917 г. новый Синод выпустил послание, объявившее о намерении безотлагательно созвать Собор Русской Церкви и восстановить ее самоуправление, для чего была создана особая комиссия из шестидесяти членов и ассигнована крупная сумма денег — четыре миллиона рублей.

Работу комиссии значительно облегчила деятельность двух предыдущих комиссий (между 1905 и 1912 г.г.), но в то же время нараставшая по всей стране волна анархии, сделала подготовку Собора исключительно трудной. Например, Грузинская Церковь, введенная в состав Русской в начале XIX столетия, заявила о своей независимости, не ожидая канонического решения об отделении, и отказалась послать своих представителей в Москву. Левое, революционно настроенное, духовенство и миряне, организовавшие свои объединения, требовали немедленных реформ и отказывались подчиниться соборной власти. Наиболее яркий их представитель — священник Александр Введенский (1889-1946) стал позднее одним из митрополитов «Живой Церкви»[6].

В некоторых епархиях прорвалось долго сдерживаемое недовольство господством «черного духовенства». Когда начались выборы епископов духовенством и прихожанами, некоторым из них пришлось покинуть свои кафедры и удалиться в монастыри; однако в большинстве случаев епископы переизбирались. В результате этих народных выборов стали митрополитами два выдающихся человека: Петроградскую епархию предложили молодому епископу Вениамину (Василию Казанскому), чрезвычайно популярному среди рабочих[7], а древнюю Московскую кафедру занял Тихон (Белявин), начавший епископское служение в Америке.

Радикальные элементы духовенства и мирян, недовольные результатами выборов, созвали в Москве всероссийское Предсоборное Совещание, на котором присутствовало около тысячи двухсот делегатов. После десятидневных обсуждений был вынесен ряд революционных резолюций. Совещание выступило за передачу всей земли крестьянам, за отмену капитализма, приветствовало религиозную и все прочие свободы. Весьма примечательно, что Совещание проявило терпимость и позволило консервативным противникам свободно высказать свое мнение.

В конце июля изменился состав Совета министров. Новый Совет придерживался более левых взглядов, чем предыдущий. Председателем его стал А. Ф. Керенский (1881-1970), а место В. Н. Львова, подавшего в отставку 25 июля, занял А. В. Карташев (1875-1960), начавший дальнейший пересмотр отношений Церкви и государства. По его настоянию 5 августа упразднили должность обер-прокурора Синода. Таким образом, последний обер-прокурор занимал этот пост всего лишь десять дней. Карташев стал министром вероисповеданий Временного правительства. 5 августа 1917 г. — важная дата в истории российского христианства: в этот день Церковь получила независимость, что и было конституционно закреплено созывом 15 августа Всероссийского Церковного Собора в Москве.

В тот знаменательный день в Кремле собрались восемьдесят епископов, сто сорок девять священников, девять дьяконов, пятнадцать регентов и двести девяносто девять мирян[8]. Каждая из шестидесяти пяти епархий послала, кроме епископа, двух священников и трех мирян. Были также представлены монастыри, армия, духовные академии, университеты и Дума. Крупнейшие умы русского православия прибыли в Москву, чтобы выработать церковый порядок, лучший из когда-либо существовавших в России в до- и послепетровское время. Собор оказался наиболее конструктивным органом в стране, которую стремительно несло к полному разложению. Члены Собора, восстановившие церковную

жизнь на подлинно канонической основе соборности, придерживались либеральных, но отнюдь не радикальных или революционных взглядов на церковные и политические проблемы. Их точка зрения отражала смену настроений в широких церковных кругах, происшедшую летом 1917 г.

Соборные выборы происходили после неудачной попытки большевиков 3-4 июля установить партийную диктатуру. Потрясение от этого «путча» и анархия, охватившая страну, лишили экстремистские революционные лозунги былой притягательности; духовенство и светские политические деятели настроились более реалистически.

15 августа божественной литургией в Успенском соборе, которую служил митрополит Владимир Киевский, открылся Собор. Из тридцати трех московских церквей, где службу вели другие епископы, на Красную площадь отправились крестные ходы. Тысячи православных москвичей, предводительствуемые духовенством, с хором и хоругвями встречали членов Собора и молили Бога о ниспослании благословения в их работе. На следующий день в Храме Спасителя[9] члены Собора, окруженные, как и во времена первохристианства, народом, приглашенным присутствовать на соборных дискуссиях, начали первую сессию Собора. Министр вероисповеданий А. В. Карташев, много сделавший для ускоренного созыва Собора, сказал в своей речи:

«Временное правительство поручило мне заявить, что оно гордится тем, что этот церковный праздник происходит под его покровительством и защитой. Временное правительство усматривает в Соборе этом не обыкновенное собрание независимой организации, но полномочный орган церковного законодательства, имеющий право представлять законопроекты правительству и пересматривать отношения Церкви и государства»[10].

За ним выступили другие ораторы, приветствовавшие Собор от имени различных учреждений и обществ.

Деловые заседания начались 17 августа. Подавляющим большинством в 407 голосов из 432, председателем Собора избрали Тихона (Белявина), митрополита Московского. Если он и уступал в учености и красноречии некоторым епископам, то доброта и смирение снискали ему любовь всех русских церковных людей. Шестью товарищами (заместителями) председателя были: епископы Антоний Храповицкий и Арсений Новгородский (1862-1936), два священника, о. Г. Шавельский и о. Н. Любимов, и два мирянина, кн. Евгений Трубецкой и М. В. Родзянко. Вскоре митрополит Антоний Храповицкий возглавил правое крыло[11]. Князь Е. Трубецкой и профессор Сергей Булгаков представляли центр; о. Н. Добролюбов, о. Н. Цветков, о. Г. Шавельский и группа профессоров духовных академий образовали левое крыло, выражавшее оппозицию «белого» духовенства монашеской привилегии епископата.

Работа Собора подразделялась на двадцать отдельных комиссий: 1) уставную; 2) высшего церковного управления; 3) епархиального управления; 4) церковного суда; 5) благоустройства прихода; 6) правового положения Церкви в государстве; 7) богослужения, проповедничества и церковного искусства; 8) церковной дисциплины; 9) внешней и внутренней миссии; 10) единоверчества и старообрядчества; 11) монастырей; 12) духовных академий; 13) духовно-учебных заведений; 14) церковно-приходской школы; 15) преподавания Закона Божия в светских школах; 16) церковного имущества и хозяйства; 17) правового и имущественного положения духовенства; 18) отношений с Грузинской Церковью; 19) издательства; 20) личного состава Собора[12].

Все решения на Соборе принимались большинством голосов, каждый его член — лицо духовное или светское — имел один голос. Однако епископы имели право налагать вето на решения, принятые на общих заседаниях, и если 75 процентов епископата отказывались утвер-

дить постановление, то последнее снова выносилось на пленарное заседание.

Перед Собором стояла огромная задача: перестроить все здание Русской Церкви на основе соборности, на принципе свободы и ответственности всех христиан. Работал он во времена революционных беспорядков, когда одна катастрофа сменяла другую. В конце августа (27-28) Собор всколыхнула неудачная попытка генерала Корнилова восстановить порядок в столице. Затем последовали новые события, приведшие к ужасам гражданской войны после октябрьского переворота, сопровождавшегося уличной стрельбой в Москве. Однако, несмотря на трудности, Собор продолжал исключительно напряженную деятельность при солидарности и творческой активности всех его членов.

Настоятельнейшая задача Собора — установление новой формы церковного управления, была поставлена 11 октября Митрофаном, архиепископом Астраханским, и вызвала бурные прения. Большинство стояло за избрание патриарха, оппозиция, представленная в основном «белым» духовенством, предлагала коллективное руководство типа перестроенного Синода, т.к. боялась, что власть одного человека повлечет за собой деспотизм и фаворитизм в церковной администрации. Оживленную дискуссию о сравнительных достоинствах того или иного вида правления прерывал обстрел Кремля (с 27 по 29 октября). В дни, когда впервые в истории священные здания Кремля обстреливались самими русскими, Собор высказался за восстановление патриаршества (28 октября).

Новая конституция, принятая Собором, включала следующие положения:

а) Высшая законодательная власть, юрисдикция и контроль над всей Русской Церковью принадлежат Собору, периодически созываемому из епископов, священников и мирян;

б) Патриарх как верховный епископ возглавляет всю церковную администрацию;

в) Патриарх и другие органы церковного управления подконтрольны Собору;

4 ноября, когда власть уже перешла к большевикам, Собор утвердил порядок выбора и возведения на престол патриарха, а 5 состоялись выборы в соборе Христа Спасителя, так как Успенский собор, где всегда избрали патриарха в допетровские времена, был в руках большевиков. После Евхаристии старец Алексей вынул из специальной урны один из трех жребиев, на которых были написаны имена кандидатов, получивших наибольшее число голосов. Выбор пал на Тихона, митрополита Московского (1917-25). Другие два кандидата были: Антоний Храповицкий и Арсений Новгородский.

21 ноября нового патриарха торжественно возвели на престол. Новая власть разрешила отметить это событие в Кремле и празднество произошло в Успенском соборе, но это была последняя церковная служба в Кремле на долгие годы.

Восстановление патриаршества — решительный поворотный пункт в истории Русской Церкви. Закончилось двухсотлетнее подчинение государству. Епископ Илларион (Троицкий, скончавшийся в тюрьме в 1931 г.) в следующих словах высказал настроение Собора:

«Орел петровского, на западный образец устроенного, самодержавия, выклевал это русское православное сердце. Святотатственная рука нечестивого Петра свела Первосвятителя Российского с его векового места в Успенском соборе. Поместный Собор Церкви Российской от Бога данной ему властью поставил снова Московского патриарха на его законное неотъемлемое место»[13].

Выборы патриарха совпали с началом конфликта между Церковью и новым правительством, и Собор всячески старался защитить Церковь от могущественного нового врага. Главная его цель заключалась в выработке нового церковного порядка, основанного на самоуправлении, и члены Собора завершили эту

работу, несмотря на растущую угрозу личной безопасности.

7 апреля 1918 г. была принята новая форма приходского управления, сделавшая каждую местную христианскую общину демократически управляемым и независимым органом[14], а 28 июля — выработаны порядки выборов будущих патриархов и перестроено епархиальное управление[15]. Нескотря на полную неопределенность своего положения и исключительно трудные условия, Собор продолжал работу до сентября 1918 г., когда по собственному решению прекратил заседания.

Учитывая, что Собор проходил в то время, когда ни государство, ни Церковь не имели твердой власти, когда разброд и анархия царили над всей страной, можно сказать, что его результаты огромны. Во главе Церкви стали канонически выбранный патриарх, Синод из двенадцати епископов, в компетенцию которого входили вопросы веры, богослужения, дисциплины и образования, а также высший Церковный Совет из трех епископов, шести мирян и одного монаха, ответственный в вопросах церковной жизни, касающихся отношений с государством[16]. Кроме того, Собором были выработаны конституции для епархии и прихода, предусматривающие участие всех их членов в церковной жизни.

М. Спинка в книге «Церковь и русская революция» следующим образом суммировал результаты деятельности Собора:

«Кроме по-настоящему замечательной перестройки своей административной церковной системы, Собор декларировал независимость Церкви от государства во всех религиозных и церковных вопросах. Он взялся за реорганизацию духовного образования и наметил пути народной поддержки Церкви»[17].

Демократический характер установленного Собором порядка имел неоценимое для Церкви значение в первые решающие годы ее борьбы за существование. Но-

вое правительство стремилось к скорейшему искоренению христианской веры в России, смотрело на религию и Церковь, как на «орудие буржуазии, служащее защите эксплуатации и одурманиванию трудящихся масс». Вскоре были выпущены декреты против Церкви, умело составленные и направленные против христианских общин. Декрет от 4 декабря 1917 г. лишил Церковь всех землевладений; 11 декабря богословские учебные заведения были закрыты, их здания и библиотеки конфискованы; 18 декабря гражданская регистрация заменила церковный брак. Законом от 23 января 1918 г. Церковь отделили от государства и собственность ее, накопленная за всю русскую историю, безвозмездно перешла к государству. Новое законодательство гласило: «Церковь или любое другое религиозное объединение не имеет права частной собственности и не имеет прав юридического лица»[18].

Новая власть не чувствовала себя достаточно сильной чтобы сразу же запретить церковное богослужение. Поэтому верующим было позволено объединяться. Группа из двадцати человек становилась во главе церковной общины и могла арендовать у местных советов церковные здания, облачения и предметы культа. Однако эти общины не имели права завязывать отношения друг с другом и должны были оставаться изолированными. Дозволялся только такой — зачаточный — тип церковной организации. Духовенство лишили гражданских прав, не допускали к выборам, не давали им продовольственных карточек, а детям духовенства был закрыт доступ к высшему образованию. Кроме того, было запрещено религиозное образование детей моложе восемнадцати лет[19]. Все монастыри и лавры закрылись, а религиозные и художественные сокровища, которые не разграбили и не уничтожили, попали в руки государства. Патриарх, встревоженный новым законодательством, посягательством на храмы, притеснениями и убийствами духовенства и мирян, огласил 19 января 1918 г. послание, отлучающее от

Церкви повинных в этих злодеяниях. Ответом было увеличение числа арестов, ссылок и казней христиан. Надежда патриарха — остановить безбожников угрозой божественного наказания — не оправдалась. Однако уверенность коммунистов, что христианство исчезнет под давлением антирелигиозной пропаганды и лишения Церкви материальной основы, была наивна и близорука[20]. В неразберихе борьбы первых лет ни христиане, ни большевики не представляли истинных сил друг друга и надеялись на скорую победу. Лишь немногие понимали истинную природу противника и предвидели грозные последствия происходящих событий.

Через этот период гонений Церковь прошла под водительством нескольких выдающихся епископов, среди которых первый — патриарх Тихон, оставивший глубокий след в истории Русской Церкви. Ему помогали выдающиеся иерархи: митрополиты Вениамин Петроградский (Казанский, убит в 1922 г.), Агафангел Ярославский (Преображенский, 1854-1928), Илларион (Троицкий, 1855-1931), Петр Крутицкий (Полянский, 1863-1936), Кирилл Казанский (Смирнов, ум. в 1936 г.), Евгений (Зернов, ум. в 1937 г.). Многие из них кончили жизнь мучениками и исповедниками. Их пример вдохновил многих христиан хранить до конца веру.

Первые послереволюционные годы ознаменовались небывалым религиозным подъемом. Интеллектуальная и артистическая элита страны после долгих лет блужданий возвращалась к Церкви, в то время как новый правящий класс уходил из-под крова православия. Столкновения между верующими и безбожниками достигали исключительной остроты. Пламенным материалистам, слепо верящим в непогрешимость Карла Маркса, трудно было видеть в христианстве что-либо, кроме суеверия и обскурантизма[21]. Христиане в свою очередь смотрели на них, как на шайку разбойников. Понадобились долгие годы, прежде чем обе стороны пришли к заключению, что противник действует на основании глу-

боких убеждений, защищая или отрицая существование Бога и истинность Евангелия.

Гонение на Русскую Церковь XX века навсегда останется одной из самых потрясающих страниц в истории христианства. Борьба верующих и атеистов чередовалась тяжелыми поражениями и неожиданными победами. Однако главные стадии этой борьбы — вне рамок книги, так как орден интеллигенции перестал существовать в России вскоре после окончания гражданской войны. Главную роль в защите христианства в России сыграл простой народ. Именно он, в особенности женщины, сопротивлялся антирелигиозной кампании, продолжал исповедовать религию и воспитывать детей в христианской вере. Русская Церковь никогда не была сильна своей организацией, а духовенство не имело власти и авторитета западных клерикалов, но в годину тяжелейших испытаний эти недостатки обернулись преимуществом.

После ареста патриарха в мае 1922 г. и казни многих епископов и священников, правительству удалось подорвать церковное управление, но оно не смогло уничтожить тягу к вере русского народа. Ощутив силу Церкви, власти решили ослабить ее, посеяв раскол. Нашлись среди духовенства и предатели, понадеявшиеся таким путем избежать арестов и ссылок. Инициаторы разделения назвали себя «Живой Церковью». Они объявили патриарха низложенным и ввели различные новшества, в том числе женатый епископат. Коллаборационистами стали те самые позитивисты, которых так проницательно обнаружила среди профессоров и студентов Петербургской духовной академии Зинаида Гиппиус в период религиозно-философских собраний накануне Первой русской революции.

Однако попытка подорвать православие, поощряя «Живую Церковь», не увенчалась успехом. Основная масса верующих сразу же распознала корыстные мотивы нападок на патриарха и с редким единодушием встала

на его сторону, а правительство, с презрением относившееся к своим временным союзникам, и не скрывало, что всякое церковничество ему одинаково противно. «Живоцерковным» вождям дозволено было созвать три совещания: в 1922, 1923 и 1926 годах, которые «живоцерковники» называли соборами. По выходе патриарха из тюрьмы в июне 1923 г. они потеряли всякую надежду на успех.

Смерть патриарха (7 апреля 1925 г.) — тяжелый удар для православных. Хотя он и не мог в полной мере осуществлять свои административные функции, но имел моральный авторитет, являл собой столп христианского сопротивления и был незаменим. После смерти патриарха многие христиане вынужденно ушли в подполье, где сохранили, как выяснилось во время Второй мировой войны, дух верности Церкви[22]. В начальный период борьбы между правительством и верующими (1917-1925) интеллигенты, пришедшие к христианству, активно участвовали в защите христианской правды и свободы, причем особенно значительную роль они сыграли в Петрограде и Москве. Гражданская война, сопровождаемая сепаратистским движением национальных меньшинств и иностранной интервенцией, борьба различных идеологий, утопических схем, анархизма и контрреволюции — сотрясали страну, вносили смуту и раздоры в каждую семью. Страдания и разрушения братоубийственной войны превзошли все, когда-либо испытанное русским народом. Страна духовно агонизировала. Аресты, конфискации имущества, ссылки и массовые казни беззащитных заложников, голод, отсутствие элементарных условий цивилизованного существования, транспорта и почты, привели к духовной и умственной переориентации многих русских людей.

Образованные классы, включая интеллигенцию — главная жертва крушения империи. Они прошли через физические и духовные страдания в большей степени,

чем прочие слои населения, и поэтому быстрее и радикальнее переменили свою традиционную точку зрения. Лишь меньшинство из них примкнуло к рядам победителей, остальная часть ушла от общественной жизни, ожидая окончания террора и восстановления свободы. Наиболее неподатливые держали себя открыто оппозиционно и были вскоре уничтожены. Другие же, разочаровавшись в политике, сменили прежнюю «революционность» на другие привязанности[23].

Наиболее значительная группа в христианстве нашла ответ на свои духовные запросы и разрешение социальных проблем, игравших в то время такую трагическую роль. Для них примирение с Церковью было чем-то большим, чем просто смена убеждений. Оно означало исчезновение интеллигенции как класса с собственным кредо, дисциплиной и кодексом поведения. Принявшие правду христианства слились с массой православного народа. Оставшиеся вне Церкви оказались изолированными, без идеала или какой-либо связующей силы. Только в эмиграции старый тип либерала-агностика еще некоторое время сохранял свои традиционные черты.

Процесс возвращения к православию особенно интенсивно протекал в обеих столицах, где религиозное возрождение начала столетия успело повлиять на умы интеллигентской элиты[24]. Петроград стал главным полем деятельности христианской общественности, возникшей в первые годы после революции. В этот период Петроградский университет стоял на особенно высоком научном уровне, а исторический факультет имел многих выдающихся ученых. В. А. Тураев (1862-1920) преподавал историю Древнего Востока, профессора М. И. Ростовцев (1870-1952) и Ф. Зелинский (1859-1944) — классическую историю и филологию, И. М. Гревс (1860-1941) — историю европейского средневековья, а С. Ф. Платонов (1860-1933) был ведущим специалистом по русской истории. Поворот от позитивизма к рели-

гии, начавшийся у этих профессоров до революции, был еще более заметен среди студенчества. Революция ускорила возвращение к Церкви.

Значительным событием служения вновь открытой правде стало для петроградской интеллигенции основание богословского института. После того, как в 1917-1918 г.г. закрыли все православные учебные заведения, некоторые преподаватели духовной академии, с помощью профессоров университета, создали этот частный учебный центр, имевший краткую, но блестящую историю (1919-23). Его ректором был о. Николай Чулков (позднее монах, под именем Григорий), скончавшийся митрополитом Ленинградским (1955), а проректором — И. П. Щербов (ум. в 1925 г.). Среди лекторов института можно назвать таких ученых, как С. Безобразов, позднее епископ Кассиан (1892-1965), Г. П. Федотов (1886-1951) и Н. Лосский (1870-1965). Большая часть преподавателей академии вошла в «Братство святой Софии», соединившее интеллигенцию и представителей старых духовных академий. Братство было впервые основано А. Карташевым в 1918 г. и вновь ожило в 1920 г. В этот период в него входили профессора: И. Гревс, В. Тураев, Л. Карсавин, Н. Лосский, В. Новицкий (расстрелянный в 1922 г. вместе с митрополитом Вениамином Петроградским), С. Безобразов, о. Н. Шепурин, о. Н. Чулков, о. Андреев и другие. Братство просуществовало до 1922 г., когда часть его деятелей погибла, а остальных выслали за границу[25].

На короткое время и Москва тоже стала местом энергичной церковной деятельности среди интеллигенции. Профессор Бердяев при сотрудничестве других христианских деятелей основал в 1918 г. вольную академию духовной культуры[26]. Она имела громадный успех, но была закрыта в 1922 г. после ареста и высылки Бердяева и его сподвижников.

Среди разнообразных способов выражения христианской оппозиции особое место занимает сборник «Из глубины», в котором участвовала группа лиц, издавшая

девять лет назад «Вехи». У сборника любопытная история. Он был напечатан в 1918 г., но по политическим причинам не мог в то время поступить в продажу и пролежал в подвале типографии до 1921 г., когда во время Кронштадтского восстания рабочие типографии по собственной инициативе начали раздавать его читателям[27]. Неожиданное появление сборника привело к его конфискации и уничтожению. Однако несколько экземпляров сохранились и стали большой библиографической редкостью[28].

Предисловие к «Из глубины», написанное П. Струве, — замечательный документ, в котором говорится:

«Сборник "Вехи", вышедший в 1909 г., был призывом и предостережением. Это предостережение, несмотря на всю вызванную им, подчас очень яростную, полемику и реакцию, явилось на самом деле лишь робким диагнозом пороков России и слабым предчувствием той моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась еще в 1905-07 г.г. и разразилась в 1917 г. Историк отметит, что русское образованное общество в своем большинстве не вняло обращенному к нему предостережению, не сознавая великой опасности, надвигавшейся на культуру и государство.

Большая часть участников «Вех» объединилась теперь для того, чтобы в союзе с вновь привлеченными сотрудниками высказаться об уже совершившемся крушении не поодиночке, а как совокупность лиц, несмотря на различия в настроениях и взглядах, переживающих одну муку и исповедующих одну веру (...). Всем авторам одинаково присуще и дорого убеждение, что положительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой коренной связи есть несчастие и преступление. Как такой разрыв они ощущают то, ни с чем не сравнимое морально-политическое крушение, которое постигло наш народ и наше государство».

Кроме Струве, в сборнике «Из глубины» участвовали: Бердяев, Булгаков, Франк, Вячеслав Иванов, П. Нов-

городцев, А. Изгоев, С. Котляревский, В. Муравьев, И. Покровский и С. Аскольдов. Последний был автором одной из важнейших статей сборника — «Религиозный смысл русской революции».

Сергей Алексеевич Алексеев (1870-1945), публиковавшийся под псевдонимом Аскольдов, выступил как философ в возрасте тридцати лет, издав в 1900 г. книгу «Основные проблемы теории познания и онтологии». В 1914 г. он занялся академической деятельностью и за свою книгу «Мысль и действительность» получил в Москве степень магистра философии. После революции продолжение академической деятельности стало невозможным. В 1928 г. Аскольдова арестовали и сослали в лагерь вместе с другими членами Православного Братства Серафима Саровского, основанного им в 1921 г.[29]. В 1941 г., выехав из России, Аскольдов возобновил свои философские занятия и в 1945 г. опубликовал серьезный критический труд о диалектическом материализме[30]. Скончался он в Германии.

В статье «Религиозный смысл русской революции» Аскольдов противопоставлял истинного пророка Владимира Соловьева, начертавшего план возрождения русской жизни на христианских основах, и лжепророка Распутина, исповедовавшего оргиастическую религию, хотя и осмеливавшегося говорить от имени Спасителя. Русская интеллигенция и Православная Церковь в лице своих иерархов отказались от пути, указанного Соловьевым, и тем самым привели Россию к революции, которая поставила во главе страны правительство, открыто враждебное христианству.

Сборник «Из глубины» — одна из последних попыток русской интеллигенции говорить о революции на русской земле и от собственного имени.

Ее надежда быть услышанной не оправдалась.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ВОСЬМОЙ

1. См. П. Е. Щеголев, «Отречение Николая II», Ленинград, 1927, и его же «Падение царского правительства», т. 7, М.-Л., 1925-28.

2. Федор Степун, часто бывавший на сессиях нового правительства, пишет: «Бесконечно многословные выступления и бесконечные прения по ним; ни малейшего чувства эпохи и темпа событий; болезненный интерес к тончайшим оттенкам отвлеченных точек зрения и полное отсутствие озабоченности фактическим состоянием России». «Бывшее и несбывшееся», т. II, стр. 101-2.

3. См. А. Карташев, «Временное правительство и Церковь», «Современные записки», № 52, Париж, 1933.

4. В 1921 г., вернувшись из заграницы в Москву, Львов присоединился к «Живой Церкви». См. А. Левитан и В. Шевров, «История церковной смуты», «Новый журнал», № LXXXVI, 1967.

5. Василий Богоявленский (р. 1848), репрессирован в 1918 г.

6. См. Троицкий, «Что такое Живая Церковь?», Варшава, 1927.

7. Он был расстрелян 12 августа 1922 г. См. М. Польский, «Новые мученики российские», т. I, стр. 25 и след.

8. Один из антирелигиозных пропагандистов, В. Кандидов, в брошюре «Церковь и Октябрьская революция», Москва, 1930, доказывал, что Собор был органом эксплуататорских классов... Свою точку зрения он иллюстрировал тем, что 369 членов Собора имели высшее образование, 114 — среднее, а 78 — начальное.

9. Самый большой из московских храмов, построенных в память освобождения от наполеоновского нашествия. Взорван в 1931 году по приказу Сталина.

10. А. В. Карташев, «Революция и Собор 1917-18 г.г.», «Богословская мысль», Париж, 1942, стр. 90.

11. Его биография в 12 томах опубликована в США, 1956-64.

12. Работа Собора описана митрополитом Евлогием в его мемуарах «Путь моей жизни», Париж, 1947, стр. 292 и сл., а также кн. Г. Трубецким, «Красная Россия и Святая Русь», Париж, 1931, стр. 39,59.

13. См. Н. Зернов, «Вселенская Церковь и Русское Православие», Париж, 1952, стр. 235.

14. Устав прихода был опубликован в Варшаве в 1922 г.

15. Положение о высшем епархиальном управлении Православной Церкви. Варшава, 1922.

16. Новая конституция Русской Церкви описана в книге М. Спинки *The Church and the Russian Revolution*, N. Y., 1927, p. 92 et suite.

17. Там же, стр. 100-101.

18. Декрет от 23 января 1918 г., статья 12.

19. Гидулянов, « Отделение Церкви от государства », 2 изд, М., 1924, стр. 202.

20. Спинка писал об интервью с москвичом А. Шпицбергом, президентом общества атеизма: « Этот страстный апостол атеизма уверенно мне доказывал, что через десять лет христианство исчезнет из России », М. Спинка, цит. выше, стр. 323.

21. Существование религии в современном обществе атеисты объясняли следующим образом: « Страх создает богов (...) На каждом шагу жизни пролетария и служащего подстерегают бедствия и безработица, ведущие к нищете, проституции и голодной смерти (...) Таковы корни современной религии ».

22. Статистическая таблица Киевской епархии:

	До революции 1917 г.	1940 г.	1942 г.
Церквей	1710	2	318
Монастырей	23	0	8
Священников	1435	3	434
Дьяконов	277	1	21
Псаломщиков	1410	2	36
Монахов и монахинь	5193	0	387
Приходов	1350	2	410

См. F. Heyer, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine*, Köln, 1953, p. 206.

23. Духовное опустошение и нравственный кризис той части интеллигенции, которая пошла на соглашение с ленинизмом и признала моральный авторитет основателя коммунизма, описан Надеждой Мандельштам в книгах: « Воспоминания », Нью-Йорк, 1970 и « Вторая книга воспоминаний », Париж, 1972. Яркий и трагический образ одного из этих приспособленцев дан Солженицыным в лице Шулубина в « Раковом корпусе ».

24. См. М. Вероника (Котляревская), « Воспоминания монахини », Сан-Франциско.

25. Братство было восстановлено в Париже после основания Богословского института св. Сергия. Среди членов Братства — большинство преподавателей института и много русских ученых, рассеяных по всей Европе. См. Епископ Кассиан, « Православная мысль », Париж, VII, 1924, стр. 12, 59.

26. Бердяев, « Самопознание », стр. 252, 89.

27. С. Франк, « Сборник памяти С. Л. Ф. », Мюнхен, 1954, стр. 54.

28. В 1967 г. « Из глубины » вышел вторым изданием в Париже, спустя 49 лет после своего первого появления на свет.

29. Преподобный Серафим Саровский (1759-1833), самый почитаемый из современных русских святых. Возращение в Церковь русской интеллигенции часто проходило под его небесным покровительством (см. гл. IX, « Братство преподобного Серафима », Белград, 1922-30), см. библ. в конце книги.

30. « Дух и материя » в сборнике « Новые вехи », № 2, Прага, 1945.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ВОЗВРАЩЕНИЕ БЛУДНОГО СЫНА

Период с 1917 по 1925 год — время обращения многих русских западников, в особенности представителей интеллигенции, к Православной Церкви[1]. Это происходило при возрастающем антирелигиозном давлении со стороны советского правительства, и советская пресса, естественно, ничего об этом не писала. Процесс сопровождался массовыми арестами, ссылками и казнями обращенных, бросивших вызов коммунистической идеологии. Отсутствие какой бы то ни было огласки затрудняет исследование этого движения. Только очень немногие смогли описать причины и условия своего обращения к Церкви[2].

Однако аналогия с движением, развивавшимся одновременно в среде русской эмиграции, проливает некоторый свет на эволюцию интеллигенции в России в первые послереволюционные годы. Возврат к православию означал конец скитаниям в поисках истины. Характерно, что окончательное примирение многих членов ордена интеллигенции с Церковью произошло в Западной Европе, в изгнании, куда свободолюбивых сынов России выкинула волна красного террора. Революционные события согнали миллионы русских с насиженных мест. За малым исключением советское правительство не разрешало выезд за границу, предпочитая отправлять своих противников в «трудовые» лагеря. Но

несмотря на все затруднения, свыше миллиона беженцев пересекли государственные границы. Иногда они уезжали многотысячными массами, как например, в результате падения Крыма в 1920 г., но чаще покидали родину небольшими группами или даже единицами. Сначала изгнанники получили убежище в соседних странах: на западе — в Эстонии, Латвии, Литве, Польше, Финляндии; на востоке — в Китае; на юге — в Иране и Турции. Постепенно эмигранты продвигались дальше от России и в период между двумя войнами обосновались, главным образом, во Франции, Бельгии, Германии, Италии, Чехословакии, Румынии, Югославии и Болгарии. Вторая мировая война добавила новых переселенцев, разбросав старых эмигрантов по всему свету, включая Америку и Австралию.

В период с 1919 по 1939 год русские эмигранты представляли чрезвычайно разнообразное общество, включавшее все классы. Они принадлежали к разным национальностям, исповедовали различные религии и высказывали все оттенки политических взглядов. Наряду с русскими, в их число входили евреи, грузины, армяне и калмыки. Все перемешались: аристократы с казаками, капиталисты с ремесленниками, художники и ученые с солдатами регулярных войск. Большинство тем не менее придерживалось мировоззрения интеллигенции и выражало ее чаяния.

Первое время изгнания было тяжелым. Многие, проведя долгие годы на войне, не обладали подходящими для новых условий гражданскими профессиями, не знали иностранных языков и вынуждены были зарабатывать непривычным физическим трудом. В своей массе изгнанники смотрели на пребывание за рубежом как на временное испытание, которое кончится в результате неизбежных политических изменений в России. Только меньшинство понимало, что не скоро увидит родные места. Страстное желание вернуться домой, с одной стороны, мешало начать жизнь заново, но, с другой стороны, придавало моральные силы для

несения креста беженства. Это противоречие способствовало обращению к Церкви, которая с первых же месяцев эмиграции явила исключительную жизненность.

До революции «прогрессивные» русские относились критически и даже враждебно к Церкви; лица консервативных убеждений смотрели на нее скорее покровительственно, как на один из устоев существовавшего строя. И те и другие не знали православия и не участвовали в подлинно евхаристической жизни Церкви. Тем не менее они считали ее неотъемлемой частью русской действительности, продолжали крестить младенцев, венчаться, отпевать своих родственников и друзей.

Изгнание все изменило. Церковь сделалась необходимой, но она не могла обслуживать духовные запросы беженцев без помещений для служб и средств для содержания духовенства. Большинство горячо откликнулось на эту нужду. Куда бы судьба ни закидывала русских, в каких бы трудных условиях ни проходила их жизнь, повсюду они устраивали приходы, находили хотя бы скромные помещения для богослужения, организовывали любительские хоры и воскресные школы для детей[3]. Церковь стала центром культурной и благотворительной деятельности, ее учение и молитва сделались источником обновления и очищения. Эмигранты восстановили драгоценную цепь, которая искони связывала русских с православием. В них возродилась та сила, которая создала из разрозненных славянских и угро-финских племен единый народ с его особой, неповторимой культурой.

Самоуправляющаяся приходская община стала в изгнании характерной для Русской Церкви. Лишь в редких случаях она обладала храмом, построенным до падения империи. Обычно службы происходили в бараках, гаражах или даже в частных домах[4]. Но постепенно, по мере улучшения материальных условий во всех частях света начали строиться маленькие церковки,

преимущественно в старо-русском стиле. Кроме приходов, русские беженцы основали Богословскую академию в Париже, несколько монастырей и благотворительных обществ, юношеских организаций, приютов для сирот, престарелых и нуждающихся. Все эти начинания, при ограниченных материальных средствах, стали для эмигрантов истинным церковным служением.

Первое время у выходцев из России не было недостатка в духовенстве, так как после революции страну покинуло значительное число епископов и священников[5]. Для большинства из них — людей пожилого возраста — изгнание было трудным испытанием. Однако в скором времени ряды духовенства пополнились священниками нового типа — людьми, принявшими посвящение в эмиграции. Они принадлежали и к высшим, и к низшим классам. Многие имели опыт светской жизни, некоторые получили высшее образование и занимали до революции ответственные посты. Посвящение они приняли по убеждению, с готовностью выносить все тяготы пастырского служения в изгнании. Их задачей было не только духовное руководство и совершение таинств, но и сбор необходимых фондов для содержания приходов. Именно от них зависела жизнеспособность христианских общин. Епископы, получившие сан после революции, были людьми нового типа. Они сталкивались с теми же трудностями и лишениями, как и все остальное духовенство, и могли заведовать епархиями лишь при условии хороших пастырских отношений со своей разрозненной паствой[6].

Положительное в русской эмиграции сопровождалось разногласиями и даже расколом внутри Церкви. Причина разногласий коренилась во взглядах на права и полномочия оставшегося в России епископата. Одни считали его орудием в руках атеистической власти и рассматривали Церковь в изгнании как единственную представительницу русского православия. Для других епископы, оставшиеся в России, были законными вож-

дями Церкви, и они подчинялись им во всех чисто церковных вопросах. Кроме этих двух, существовали и третьи, которые отказывались судить о действиях епископата, пытавшегося искать компромисс с атеистическим правительством в России. Эта группа стремилась к канонической независимости и предпочитала подчинять свои приходы юрисдикции нерусских православных иерархов. Эти три течения — подлинная причина раскола внутри Русской Церкви за рубежом.

В 1921 году в Сремских Карловцах, резиденции Сербского Патриарха, на первом собрании членов Русской Церкви за рубежом произошло столкновение спорных точек зрения. В собрании участвовали двенадцать епископов, многие из которых нашли приют в сербских монастырях; шестьдесят священников и мирян, приехавших из Франции, Германии, Англии, Бельгии, Швеции, Италии, Чехословакии, Югославии, Болгарии и Турции, а также члены Всероссийского Собора 1917-18 г.г., представители армии в изгнании и некоторые лица, приглашенные организационным комитетом[7].

Это многоликое собрание со строго канонической точки зрения не являлось Собором Русской Церкви за границей, но тем не менее большинство его участников провозгласило себя членами Собора и говорило от его имени. Инициатива принадлежала монархистам, рассматривавшим Церковь как союзницу в деле восстановления свергнутой династии. Несмотря на многочисленные возражения, они выпустили «Обращение» ко всем русским с призывом считать законными правителями России членов дома Романовых и, кроме того, вынесли резолюцию, осуждавшую советскую власть[8]. Резолюция была послана на Генуэзскую конференцию (апрель-май 1922 г.), созванную Лигой Наций для разрешения экономических и политических проблем, возникших в результате революционных перемен в России и Германии. Это было первой, причем неудачной, попыткой прийти к какому-то соглашению с Советским Союзом[9].

Глава Собора, монархист, митрополит Антоний Хра-

повицкий, приветствовал резолюцию, но она вызвала оппозицию меньшинства, состоявшего из тридцати человек, включая шесть из двенадцати епископов[10]. Их возглавлял митрополит Евлогий, который 8 апреля 1921 г. был назначен патриархом Тихоном главой русских православных приходов в Западной Европе. Из всех епископов один Евлогий управлял епархией и, следовательно, обладал подлинными каноническими правами принимать решения от имени Православной Церкви. Оппозиция отказалась подписать оба послания: политические по содержанию, они, по ее мнению, были вне компетенции Церковного собрания[11].

Собор закончил свою деятельность 2 декабря; открытого раскола не произошло, хотя почва для него была подготовлена. Опасения меньшинства, что политический характер резолюций Собора ухудшит положение Церкви в Советской России и в то же время не окажет никакого впечатления на Лигу Наций, оправдались. Советское правительство использовало постановление Собора для нового наступления на Православную Церковь в России. В 1922 г. патриарха арестовали и в том же году казнили митрополита Вениамина Петроградского и его ближайшее окружение из духовенства и мирян. Незадолго до ареста патриарх отказался признать притязания Карловцкого Собора говорить от имени Русской Церкви. В июне 1922 года он послал митрополиту Евлогию решение Московского Синода от 22 мая 1922 г., согласно которому политические резолюции, принятые на Соборе, объявлялись неканоническими. Новое церковное управление, созданное Собором, также было распущено, а епископам, подписавшим декларацию, было предложено объясниться перед церковным судом в Москве[12].

Патриарх и Синод подчеркнули, что митрополит Евлогий – единственный, признанный ими канонический епископ Церкви в изгнании. Сначала митрополит Антоний выразил согласие подчиниться московскому указу, но когда митрополит Евлогий приехал для пе-

реговоров из Германии в Югославию, Антоний вместе с несколькими епископами выразил сомнение в том, что патриарх свободен в своих решениях, и по этой причине отказался подчиниться его повелению. В результате длительной дискуссии обе стороны пришли к компромиссу: органы церковного управления, созданные в Карловцах, были лишены полномочий, но епископский Синод в изгнании продолжал существовать. Митрополит Евлогий согласился остаться в числе его членов, сохраняя за собой независимое положение митрополита Западной Европы.

Сотрудничество двух церковных направлений длилось недолго. Митрополит Антоний и его сторонники считали себя единственными свободными представителями всей Русской Церкви и верили, что их задача не только в ведении церковных дел, но и в поддержке политических группировок, стремившихся к восстановлению монархии в России. Митрополит Евлогий и его окружение не могли принять эту точку зрения, считая, что всякое вмешательство в политическую борьбу может принести только вред Церкви как в России, так и в изгнании. Открытый разрыв произошел в 1926 году. Сперва Синод епископов за границей решил урезать права митрополита Евлогия и лишить его управления приходами в Германии, где с этой целью образовал новую епархию. Евлогий отказался признать решение Синода. Тогда он был отстранен от должности на Соборе в Карловцах 26 января 1927 г. Большинство паствы поддержало его, однако, Собор послал своего представителя, митрополита Серафима, в Париж, чтобы организовать там новую группу приходов, известных под названием «карловчан». Глава восточного православия, патриарх Константинопольский Василий III, стал на сторону митрополита Евлогия и объявил, что русские епископы, покинувшие свои епархии и живущие как гости Сербского патриарха, не могут ни основать канонический Синод, ни сместить с должности епископа, назначенного главой Русской Церкви.

Несколько епископов других автокефальных Церквей поддержали точку зрения Вселенского патриарха.

Тот же 1927 год принес новые потрясения в жизнь Русской Церкви в изгнании. 14 июля митрополит Евлогий получил от заместителя местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия указ, который требовал, чтобы эмигрантское духовенство подтвердило свою лояльность по отношению к советскому правительству[13].

Большинство сторонников митрополита Евлогия заявило, что, как политические противники коммунизма, они не могут принять такое обязательство. Пытаясь найти компромисс, Евлогий согласился подписать декларацию о лояльности, по при условии, что она будет истолкована, как признание полнейшего политического нейтралитета духовенства его епархии, давая тем самым понять, что русские эмигранты, потерявшие гражданство и связь с родиной, не могут быть лояльными к Советскому государству. Митрополит Сергий принял это истолкование и таким образом удалось на время предотвратить новый раскол внутри Русской Церкви.

Церковное подчинение Москве продолжалось до 1930 г., когда Сергий выступил с заявлением, что Русская Церковь никогда не преследовалась властями. Этот документ всколыхнул церковную общественность и в России, и в изгнании[14]. Мнения разделились. Некоторые считали, что этот документ облегчает митрополиту Сергию возможность защитить оставшееся в России духовенство и потому морально его оправдывали. Другие утверждали, что ложь губит Церковь.

Русским православным за границей стало очевидно, что им нельзя более поддерживать каноническое общение с епископатом, живущим в условиях жесточайшего политического давления. Причина окончательного разрыва — участие в марте 1930 г. митрополита Евлогия в богослужении, организованном архиепископом Кентерберийским. В этот день во всех англиканских церквах

возносились молитвы о преследуемых христианах в России.

Сергий расценил этот акт как проявление нелояльности по отношению к советскому правительству. Евлогий возразил, что молитвы — не политическая демонстрация. Епархиальное совещание, созванное в Париже в связи с назревшим конфликтом, оказало поддержку своему епископу. Было решено, что выход из критического положения — переход в юрисдикцию Вселенского патриарха до того времени, пока политическая ситуация в России не позволит русским приходам в Западной Европе вернуться в каноническую зависимость от Москвы. Евлогий отправился в Константинополь и 17 февраля 1931 года был принят Фотием II, как экзарх Вселенского патриарха[15]. Однако меньшинство духовенства и верующих, не принявших это решение, образовало третью группу среди русских эмигрантов, оставшуюся в юрисдикции Московской патриархии. Таким образом, Церковь оказалась разделенной на три группы, отражавшие различные политические тенденции.

Таково было состояние Русской Церкви, когда началось возвращение интеллигенции в ее лоно. В эмиграции оказалось немало хорошо известных представителей этого ордена[16]. Некоторые из них остались верны своим дореволюционным воззрениям, другие — представители либерализма и социализма — постепенно пересматривали свою антихристианскую позицию; этот процесс особенно характерен для различных послереволюционных направлений, привлекших молодое поколение. Даже крайне левые круги начали рассматривать Церковь как творческий источник для русского народа, и стремились заручиться поддержкой своих православных собратьев.

Одно из таких первых движений получило известность под названием «Смена вех». Его представители советовали эмигрантам признать революцию свершившимся фактом и напоминали интеллигенции, что не-

желание внять предостережению «Вех» в 1909 г. привело к ее поражению. По мнению сменовеховцев, бескомпромиссно враждебное отношение к новым правителям России отрежет эмигрантов от народа и они не смогут в дальнейшем участвовать в его истории[17]. Лидеры этого движения: В. Ключников (р. 1886), Н. Устрялов (р. 1890), Потехин, С. Лукьянов, А. Бобрищев-Пушкин, С. Шахотин и К. Потемкин — оказались дальновиднее других, заявив в 1921 г., что новый правящий класс в России останется у власти и что возвращение к дореволюционным формам жизни невозможно. Они ошибались, однако, полагая, что волна коммунистического террора начала уже спадать, и не предвидели после смерти Ленина возникновения сталинского режима[18]. Их возвращение в Россию оказалось преждевременным, а с их отъездом движение заглохло.

Другое, так называемое евразийское течение, имело более длительную историю. Его первое публичное выступление в 1921 г. в Софии прошло под вызывающим заголовком «Исход к Востоку». Евразийцы предлагали признать в русской культурной и духовной жизни наличие азиатских элементов и не смотрели на татаро-монгольское нашествие, как на варварскую и враждебную силу, нарушившую развитие исконной русской культуры. Они не считали Западную Европу носительницей единственно возможной прогрессивной культуры и не видели в подражании Европе единственно возможный для России путь культурного развития. Критики обвиняли евразийцев в желании вырвать Россию из числа христианских наций и вернуть к темным векам монгольского ига. Подобные нападки были необоснованными. Евразийцы полностью отдавали себе отчет в том, что русская культура выросла на христианских основах. Один из их представителей говорил: «Православие есть основная ценность, которая светит православным евразийцам»[19].

Почитание Русской Церкви не мешало им, однако, высоко ценить культурные достижения азиатских наро-

дов, которые также участвовали в создании русского государства. Евразийцы утверждали, что монголы научили русских строить многонациональное государство на основе национальной и религиозной терпимости. Они считали также, что опыт коммунистического строительства является органическим звеном в цепи развития евразийских народов и признавали положительными некоторые достижения нового строя.

К этому движению примкнуло несколько выдающихся философов, историков и социологов. Среди ранних евразийцев можно назвать профессора Г. Вернадского (1887-1973), П. Сувчинского (р. 1892), П. Савитского (1895-1968), кн. Н. С. Трубецкого (1890-1938), П. Бицилли (1879-1958), Л. Карсавина (1882-1952), Н. Алексеева (1897-1964) и Н. Клепинина (1899-1939). Г. Флоровский, С. Франк, Вл. Ильин и А. Карташев также написали статьи, в которых выражали солидарность с евразийцами. После Второй мировой войны движение евразийцев перестало существовать, но их идеи были приняты в несколько измененном виде другими течениями[20].

Движения, вроде младороссов, утвержденцев и Союза нового поколения, выдвинули программы примирения социализма различных толков с Православной Церковью. Эти группы и партии стремились поддерживать связь с Церковью, но основой их деятельности была политика. Еще одна группа интеллигенции, находившая источник вдохновения исключительно в православии, состояла из русских эмигрантов, сгруппировавшихся вокруг Христианского студенческого движения, Богословского института в Париже, Православного дела и других подобных организаций. Большинство из них принадлежало к молодому поколению; они приняли христианство или в годы гражданской войны, или в годы изгнания.

Основной контингент русских беженцев составляла молодежь. Их образование было прервано войной и революцией, и многие стремились продолжить его в

изгнании. Чехословацкое и югославское правительства, а также многочисленные филантропические организации Франции, Бельгии и Америки предоставили русским студентам места в университетах. С 1921 по 1925 год тысячи эмигрантов заполняли лекционные залы и лаборатории европейских высших учебных заведений[21]. София, Белград, Загреб, Любляна, Прага, Брно, Братислава, Берлин, Брюссель, Лувэн, Лилль и Париж стали главными центрами студенческого объединения.

Возобновление занятий давалось русским студентам нелегко. Они должны были учиться на иностранных языках, приспосабливаться к новым условиям жизни, при этом часто нуждаясь. Большинство стремилось к профессиональному образованию, чтобы впоследствии оказаться полезными в России. Первое время надежда на возвращение была так сильна, что в Праге основали русский юридический факультет. Несмотря на трудности, по прошествии трех-четырех лет немало русских студентов имело высшее образование. Некоторые из них думали лишь о том, как устроиться в новой жизни, но основная часть продолжала размышлять о причинах русской катастрофы. Их интересовало, почему коммунисты пришли к власти, почему либералы и социалисты потерпели поражение и была ли оправдана обычная среди интеллигенции критика Церкви.

Политический, а также философский и религиозный аспект этих проблем обсуждался на различных студенческих собраниях. Один из самых активных кружков возник в 1921 г. в Белграде, где во вновь основанный университет приняли сотни русских студентов. Участниками кружка была в основном двадцатилетняя молодежь, пережившая ужасы революции и гражданской войны. Кое-кто из них уже нашел ответы на волнующие вопросы в Православной Церкви. На собраниях, происходивших в частном доме семьи Зерновых в Сеньяке, на окраине Белграда[22], сначала присутствовали только студенты, но постепенно к ним примкнула профессура, а позднее — епископы и священники. Анало-

гичные студенческие кружки в Париже, Праге и Софии основали либо сами студенты, либо вожди дореволюционного Русского студенческого христианского движения[23]. Оказавшись в изгнании, они продолжали евангельскую проповедь в новом окружении, помогая студенчеству обрести веру. Другие религиозные группы были созданы при содействии Всемирной студенческой христианской федерации и секретарей американского УМСА[24], имевших серьезный успех в России в дореволюционные годы и продолжавших работу в эмиграции.

Вначале эти религиозные кружки не знали о существовании друг друга. Но постепенно, усилиями иностранных друзей, посещавших центры русской эмиграции, удалось устроить встречу руководителей кружков. С 1 по 8 октября 1923 г., при финансовой поддержке УМСА и ВСХФ, в Пшерове (Чехословакия) прошел первый съезд русских студентов в Европе — знаменательное собрание, из которого выросло Русское христианское движение в изгнании, давшее немало деятельных членов Православной Церкви.

Первый день Пшеровского съезда был напряженным, так как в этом королевском замке собрались три русские группировки, относившиеся друг к другу с недоверием. Первая состояла из выдающихся представителей старшего поколения, таких как о. Сергий Булгаков, Николай Бердяев, Антон Карташев, Василий Зеньковский, Павел Новгородцев и другие. Эти вожди русского религиозного возрождения, вернувшиеся в христианство на заре революции, высланные в 1922 г. из России вместе с шестьюдесятью представителями интеллектуальной элиты[25], сначала образовали отдельную группу, поскольку отличались от тех, кто участвовал в гражданской войне и попал за границу после поражения. Зная коммунистическую систему, они не разделяли оптимистических надежд на скорое возвращение в Россию и, кроме того, критически относились к идеологии Белой Добровольческой Армии, проповедовавшей военную

борьбу с коммунизмом. Приезд русских христианских мыслителей явился одним из решающих событий в жизни русской эмиграции. Они возглавили интеллектуальную жизнь Православной Церкви и стали самыми известными ее представителями. В Пшерове состоялась их первая встреча с послереволюционным студенчеством — второй, самой многочисленной секцией на съезде.

Ими были молодые поборники Церкви, в большинстве своем недавно принявшие христианство и с энтузиазмом молодости ратовавшие за чистоту Православия[26]. Третью группу составляли члены предреволюционного Студенческого движения либо протестанты, как В. Марцинковский или Юлия Бреше, либо склонявшиеся к протестантизму.

Кроме русских, на Пшеровской конференции присутствовали и иностранные гости, советники и наблюдатели, члены ВСХФ и УМСА: Ральф Холингер (ум. 1930), Руфь Рауз (1872-1956) и Д. Лаури (р. 1899). Самый выдающийся из них — доктор Г. Г. Кульманн (1894-1961), швейцарец, секретарь американского УМСА, работавший среди русских студентов в Берлине.

Вначале представители каждого направления пытались переубедить друг друга и провести в жизнь свою программу. Главным на Пшеровском съезде был вопрос о богослужении. Пражская группа, включавшая вождей предреволюционного Студенческого движения и принимавшая наиболее активное участие в организации съезда, предлагала последовать примеру студенческих объединений в протестантских странах и сделать импровизированную медитацию и чтение Библии основным выражением молитвенной жизни. Подобное решение не могло удовлетворить тех, кто считал, что центром съезда может быть только Евхаристия. Отец Сергий Булгаков поддержал эту точку зрения и каждое утро, перед началом заседания, совершал Божественную литургию. Эти богослужения и определили дух съезда и самого движения. Литургия стала событием дня и помогла большинству осознать себя членами Церкви.

Русское студенческое движение в изгнании, в отличие от своего предшественника в России, утвердилось в православии и в таинстве Евхаристии. Однако оно продолжало принимать студентов всех вероисповеданий.

Пшеров стал не только полем сражения и победы православия над интерконфессионализмом, но и местом взаимного признания двух поколений русской интеллигенции.

Другая важная черта этого исторического конгресса — встреча Православной Церкви с Западом. В Пшерове были заложены основы большого и трудного пути, вылившегося в дальнейшем в экуменическое движение и повлиявшего на жизнь всемирной Церкви. Квинтэссенцию этого настроения, которым прониклась вся конференция, передал в заключительной речи отец Булгаков:

«Мы провели напряженную и трудную неделю и будем помнить о ней, как о чем-то значительном и знаменательном (...) Константиновская эпоха церковной истории, начавшаяся в IV веке, продолжалась для нашей страны до 1917 года. С отречением императора Николая II в истории Русской Церкви начался новый период (...) Бог удостоил нас жить в трудную эпоху. Мы прошли через гибель и познаем через это свет». «Православие, — сказал в этой же речи о. Булгаков, — выражает вселенскую правду, а его главным хранителем в настоящее время является Русская Церковь. Но мы должны отказаться от позиции главенства, если мы действительно хотим выполнить свое назначение. Пришло, наконец, время вступить в живой контакт с другими Церквами». Как православный священник о. Булгаков приветствовал на этой конференции представителей западных направлений[27].

В течение последующих двух лет в различных частях Европы собирались съезды, укрепившие единство Студенческого христианского движения. Они проходили в Пшерове — 1924 г. (второй общий съезд), Аржероне

— Франция, 1924 г., Моравска Тшебове — Чехословакия, 1924 г., Штернберге — Германия, 1925 г., снова Аржероне — в 1925 г.[28], Хопове — Югославия, 1925 г. (третий общий съезд). Русские студенты также приглашались на конференции Всемирной студенческой федерации в Англию, Францию, Центральную Европу и на Балканы.

Одним из самых значительных был первый местный съезд в 1924 г. во Франции, в замке Аржерон (Нормандия). В нем участвовали блестящие философы и богословы: о. Булгаков, Н. Бердяев, кн. Г. Трубецкой (1873-1929), Б. Вышеславцев (1877-1954), А. Ельчанинов и Л. Зандер. Прибыл на этот съезд и митрополит Евлогий. Центральная тема съезда — «Христианство и современность». Высокий философский уровень и глубина обсуждений произвели на всех членов сильное впечатление. Подробный отчет и живую картину съезда нарисовал Л. Зандер в журнале «Путь»[29].

Главные ораторы пробыли в изгнании менее двух лет и на основании недавнего опыта дали проникновенный анализ отношения к христианству в России. По мнению Карташева:

«В русском благочестии нас первым делом поражает почти суеверная чувствительность к присутствию Бога в материи, выражающаяся в любви и почитании священных предметов (...) Отсюда рождается задача внешнего благочестия и стремления оцерковить весь быт. Это требование сплошности святыни отражается даже в характере нашего храма, который не мирится с большими пустотами голого камня (...), русская душа ищет заполнить священным все, что ее окружает — стремится создать небо на земле»[30].

О. Булгаков продолжил эту мысль:

«Православие есть любовь к красоте (...), любовь к ней требует, чтобы вся жизнь была пронизана ею, что и составляет суть православия. Это стремление выражается в богослужении, которое нужно понимать, как переживание небесной красоты, как теургическое пресуществление жизни. Отсюда желание видеть

освященным все, до государства включительно, которое должно быть не «кесаревым», а «царским-миропомазанным». Энергией благочестия всегда является аскетизм (...). Русский аскетизм исходит из мотива явить на земле Царство Божие (...), он не отрицает мира, но все объемлет. Символом его является икона Богородицы на нивах (осеняющая сжатые снопы), стоявшая в келье старца Амвросия Оптинского (1812-1891)»[31].

Съезд ознаменовался важнейшим решением основать Богословский институт в Париже. Незадолго до этого митрополиту Евлогию чудом, в день памяти преподобного Сергия Радонежского, удалось приобрести землю на улице Кримэ, № 93, с помещениями бывшей немецкой миссии. Бедность русских эмигрантов вызывала серьезные сомнения в реальной возможности создания института. Но митрополит, получив поддержку профессоров и других участников съезда, настоял на его основании. Осенью 1925 года Сергиевское подворье и институт были торжественно открыты и стали одним из выдающихся достижений русских в изгнании. Подобная деятельность членов движения оказала Церкви неоценимую поддержку, восполняя отсутствие богословского образования, прекращенного в России. С годами институт вырос в главный научный и духовный центр Русской Церкви и стал важнейшей точкой соприкосновения восточного православия и западного христианства. Позднее институт открыл двери для студентов-богословов других православных Церквей: греческой, сербской и арабской[32].

На Аржеронском съезде было много дискуссий о том, как лучше сохранить православный образ жизни в эмиграции. Некоторые считали, что тесное содружество единомышленников поможет русским углубить и расширить духовную жизнь[33]. Другие пошли дальше и предложили создать христианские братства, поставив их под прямой контроль епископата[34].

Вопрос об основании таких братств занял центральное место на третьем съезде Студенческого движения в сентябре 1925 г. Съезд собрался в русском женском

монастыре, основанном игуменьей Екатериной в Лесне и нашедшем приют в Хопове, в Сербии. Знаменательный факт, что вновь созданное Движение собралось под кровом монастыря, символизировал возрастающее взаимопонимание между представителями традиционного православия и теми, кто недавно открыл истину Нового Завета. На съезде присутствовал митрополит Антоний (Храповицкий) и другие епископы. Работа съезда оказалась связанной с монастырскими службами. Хозяева съезда — студенты братства Серафима Саровского из Белграда — высказались за подчинение всего Движения контролю епископата и предложили организовать православные братства везде, где существуют студенческие кружки[35]. Их идея была одобрена[36]. Внимание собравшихся привлек также интерес протестантов к православию. Доктор Г. Г. Кульманн произнес речь, которая произвела сильное впечатление на присутствующих:

«Нам, протестантам, легко с вами, православными, ибо мы не чувствуем у вас ни враждебности к нам, ни агрессивности. Мы не видим у вас постоянного осуждения, которое делает невозможным наше общение с католиками. Перед вами раскрыты величайшие возможности, о которых вы сами знаете, говоря, что Святая Русь несет спасение всем народам. Разве можем мы не любить вас за эти слова. Но кому много дано, с того много и взыщется. И перед вами лежит огромная опасность подмены живой жизни, творчества нового — обоготворением мертвых форм, замыканием в своей самобытности (...)[37]. Люди духовно подходят ближе друг другу только в совместном покаянии перед Богом; для нас полное религиозное общение возможно только в том случае, если вы почувствуете наши грехи, как свои собственные, и возьмете их на себя, а мы сделаем то же самое в отношении вас. Не замыкайтесь же в себе, примите и поймите нашу помощь вам в лучшем смысле, как шаг Запада в вашу сторону, и, в свою очередь, сделайте шаг к нам»[38].

Съездом в Хопове закончился первый период в истории Русского студенческого христианского движения, отмеченный оптимизмом его участников, которые были твердо убеждены, что православные братства быстро распространятся во всех слоях русской эмиграции, и что новообращенная интеллигенция и епископат, представленный Карловцким Синодом, будут плодотворно сотрудничать. Безоблачная атмосфера Хоповского съезда продержалась недолго. Следующее лето принесло с собой приближение бури. Причиной послужило неожиданное осуждение Собором русских епископов в изгнании протестантских организаций, помогавших Русскому студенческому движению. В июне 1926 г. эти епископы обнародовали постановление, объявившее американские интерконфессиональные[39] организации враждебными Православной Церкви, и в своей основе масонскими. По этой причине верующим предписывалось прекратить с ними все контакты. Собор подчеркнул готовность руководить студенческими кружками, считающими себя православными и порвавшими с интерконфессиональными группами[40]. Решение это — результат увеличившихся разногласий между двумя направлениями внутри Русской Церкви. В то время, как представители одного из них, возглавляемые Булгаковым, Бердяевым, Карташевым, Зеньковским и другими, провозглашали всемирную миссию Русской Церкви, освободившейся, наконец, от контроля светских властей, другие с возрастающим упорством настаивали на возвращении к старым порядкам и с нескрываемой враждебностью следили за установлением дружеских связей между Православной Церковью и западным христианством. Резолюция 26 июня ознаменовала победу антизападнических настроений. Автор этой книги, избранный генеральным секретарем конференции в Хонове, вместе с доктором Львом Липеровским, лидером предреволюционного Движения, в открытом письме митрополиту Антонию выразил чувство недоумения, охватившее членов Движения[41]. Боль-

шинству молодых православных деятелей казалось нелепым, что епископат пытается подорвать единственное христианское движение, организованное среди русских студентов, лояльное по отношению к Церкви, настроенное миссионерски и успешно способствующее расположению западных христиан к православию. Особенно необъяснимым казался факт, что епископы даже не пытались предложить представителям Студенческого движения или интерконфессиональной организации объяснить их цели и политику. Все решение Собора основывалось на материалах, собранных болгарским богословом Петковым.

Удар, обрушившийся на студенческие кружки, мог оказаться роковым для Движения, если бы не несколько смягчающих факторов. Самый важный из них – оппозиция митрополита Евлогия соборному порицанию. Именно он, единственный истинно канонический русский митрополит в Европе, вместе с северо-американским митрополитом Платоном, порвал с Собором и отказался признать его решения. С тех пор только одна часть Русской Церкви приветствовала возвращение интеллигенции в лоно Церкви; другая – открыто перешла на сторону правых экстремистов. Митрополита Евлогия поддерживало большинство его духовенства и прихожан, в особенности профессора и студенты Богословского института преподобного Сергия в Париже[42]. Многие из них были членами Христианского студенческого движения. Создав единый сплоченный фронт для защиты православия, они придерживались идеи, что подлинная верность Церкви совместима с сотрудничеством с западными христианами, живо интересующимися восточной традицией. Осенью 1925 г. некоторые члены братства преподобного Серафима Саровского переехали из Белграда в Париж – еще один фактор, благоприятный для Движения. Новые встречи с западным миром помогли им освободиться от налета нетерпимости и провинциализма, свойственного русским на Балканах.

Четвертая генеральная конференция, проходившая

в Шато-Биервиль во Франции 1-5 сентября 1925 г., сосредоточила свое внимание на резолюциях Собора в Карловцах. Некоторые делегаты предлагали в названии Движения заменить слово «христианское» на «православное» и тем как бы пойти навстречу епископату. Ценой отказа от миссионерства они готовы были признать контроль Синода над своей деятельностью. Другие участники считали, что Движение может выполнить евангельскую миссию только при условии автономности и свободы в собственных решениях, и не хотели терять имени «христианское». Назревал конфликт, способный привести к новому расколу; к счастью, его удалось избежать. Старое название сохранили, а в качестве подзаголовка к нему добавили «Федерация православных братств и библейских кружков». Важным событием в этом соглашении было письмо митрополита Антония участникам Движения. Он истолковывал в примирительном духе недавно подписанную им резолюцию, выразил личное уважение к деятельности секретарей ИМКА, работавших среди русских, и благословлял членов Движения на продолжение сотрудничества с ними[43].

Однако достигнутый компромисс был непрочен. В Русской Церкви наступил период разброда и внутренней борьбы. В самой России «Живая Церковь»[44], заручившись поддержкой правительства, яростно атаковала православных, оставшихся верными патриарху Тихону, а после его смерти в 1925 г. — арестованному местоблюстителю, митрополиту Петру Крутицкому. В Европе раскол между митрополитом Евлогием и епископами Синода в Карловцах становился все очевиднее. 26 января 1927 г. отношения были окончательно порваны ввиду несогласия Евлогия признать себя подвластным Синоду.

Перед началом пятого общего съезда, проходившего в Клермоне (Аргонн, Франция) 12-19 сентября 1927 г., секретари Студенческого движения получили письмо от братства препод. Серафима в Белграде, объявлявшего о своем решении выйти из РСХД. С ко-

личественной точки зрения это не было большим ударом. Движение насчитывало около 600 членов и около 1000 студентов были так или иначе с ним связаны, поэтому потеря 50 членов была не столь болезненной. Но раскол изнутри существенно изменил характер Движения. Наступил поворотный момент в его истории и в церковной жизни эмигрантов.

Студенческое движение началось как миссионерская православная сила, призванная вернуть в лоно Церкви остатки русской интеллигенции и стремившаяся в своих кружках и братствах создать мировоззрение на основе традиционного православия. Первоначальный энтузиазм участников Движения основывался на вере в скорое возвращение эмигрантов в Россию и убеждении, что Русскому студенческому движению в изгнании соответствуют аналогичные перемены в мировоззрении их молодых соотечественников на родине[45].

1926 и 27 годы — время крушения многих надежд, но и время новых задач и новых возможностей. К сожалению, новообращенная интеллигенция так и не нашла общего языка с консервативным крылом Русской Церкви. Как в начале века, когда Мережковский и его сподвижники вели дискуссии с духовенством и профессурой духовных академий, так и теперь, четверть века спустя после гибели империи, обе стороны не понимали друг друга. Вожди интеллигенции и их молодые последователи видели в Церкви динамическую силу, призванную преобразовать русскую социальную и культурную жизнь. Они верили, что эта задача выполнима только в атмосфере полной свободы и при условии, что все творческие силы человека будут использованы им с помощью благодати Святого Духа, во имя славы Царства Божьего. Эти стремления и идеи оказались неприемлемыми для консервативно настроенной части духовенства и мирян. Для них церковь — место совершения таинств и божественных служб, хранительница православных обрядов. Они мечтали о восстановлении самодержавия, которое, по их мнению, единст-

венное могло обеспечить нормальную церковную жизнь. Идеи и проекты интеллигенции их не интересовали, они не желали делиться с Западом сокровищами православной духовности. Они жаждали вернуться на родину и увидеть ее такой, какой она была до революции.

Осуждение Синодом в Карловцах Студенческого движения не отвратило его членов от Церкви. Они сознавали себя православными и твердо верили, что не только духовенство, но и миряне могут и должны говорить от ее имени. Дух преданности и свободы воодушевлял деятелей Студенческого движения. Эта молодая поросль русского православия научилась делиться своими идеями с западным миром на языке, доступном и католикам, и англиканам, и протестантам[46]. Знаменательно, что дух активности, вообще свойственный интеллигенции, стал теперь характерным и для Церкви.

Хотя возможность миссионерской работы среди широких кругов русской молодежи осложняли условия эмиграции, Студенческое движение провело успешные опыты в тех странах Европы, где существовало мночисленное русское православное население: в Польше, Латвии, Эстонии и Подкарпатской Руси. Больше всего православных находилось в Польше, но антиправославная политика ее правительства препятствовала там миссионерской деятельности Движения[47]. В 1930 г. начали организовываться студенческие кружки в Латвии. Их быстрый рост, однако, вызвал подозрения правительства, относившегося враждебно к любым организациям в среде национальных меньшинств, и вскоре на работу Движения был наложен запрет. Исключение составляла Эстония, где удалось добиться положительных результатов. Восточная часть Эстонии, расположенная вокруг Псковского озера, оставалась преимущественно православной и русской, и правительство разрешило Движению созывать в этой области конференции. Студенческие съезды устраивались там ежегодно и собирали до 300 участ-

ников. Деятельность Движения приобрела популярность также и среди рабоче-крестьянской молодежи, для которой в Ряпино в июне 1934 г. был специально созван съезд. Темы, предложенные его участникам для обсуждения, мало чем отличались от вопросов, поднимаемых в коммунистической антирелигиозной литературе: наука и религия, истина христианства, коммунистическая этика и загробная жизнь. Преображающая сила Евхаристии и церковные песнопения помогли большинству оживить в душе и глубже, по-новому воспринять христианство. Движение продолжало свою деятельность в Эстонии вплоть до вступления ее в состав СССР[48].

Плодотворной оказалась деятельность Студенческого движения и на Карпатах, где после Первой мировой войны многие униаты вернулись в православие. Наиболее успешная конференция православной молодежи на Карпатах, где присутствовало около двухсот человек, состоялась в августе 1938 г. в Лепшинском монастыре. В последний день конференции все участники приобщились Св. Тайн, и тогда же была принята дальнейшая программа работы. Однако раздел Чехословакии и начало войны положили конец этой деятельности.

Причина успеха Движения — удачное сочетание традиционного литургического богослужения, его мистического и эстетического воздействия на человеческую душу с откровенным обсуждением всех спорных религиозных вопросов. Остатки русской интеллигенции, вернувшейся в лоно Церкви, нашли, наконец, общий язык с другими классами и помогали рабоче-крестьянской молодежи в поисках истины. Представители религиозного возрождения правильно предсказали громадные возможности, таившиеся в союзе Церкви и интеллигенции[49].

Их сотрудничество не ограничивалось Студенческим движением и Богословским институтом преп. Сергия. Возникли и другие христианские организации, напри-

мер, «Религиозно-философская академия» под руководством профессора Бердяева, собравшая интеллектуальный цвет эмиграции. В 1930 г. была основана «Лига православной культуры», ее конференции проходили на высоком академическом уровне[50].

Яркой и интересной личностью среди христианской интеллигенции русского рассеяния была мать Мария (Елизавета Юрьевна Скобцова, 1891-1945)[51]. В молодые годы она увлекалась поэзией и литературой, а также политикой и богословием, дружила с Александром Блоком[52]; вступила в социал-революционную партию, а после революции стала городским головой Анапы. Скобцова — первая женщина, заочно изучавшая богословие в Петербургской Духовной академии. В 1932 году она приняла постриг и посвятила свою громадную энергию и редкие способности служению Церкви. Обладая ораторским даром, мать Мария одно время была разъездным секретарем Студенческого христианского движения; играла видную роль в «Лиге православной культуры» и в основанном ею обществе «Православное дело» — организации, занимавшейся наиболее безнадежными случаями в среде русских изгнанников. Привычным было видеть ее черное монашеское платье в госпиталях для душевнобольных и французских тюрьмах, которые она посещала, чтобы помочь русским заключенным: многие из них оказались особенно беспомощными из-за незнания французского языка. Сама мать Мария жила в крайней бедности, мужественно разделяя лишения нищих и обездоленных, помогая несчастным и поддерживая упавших духом. Во время немецкой оккупации Парижа в феврале 1943 года ее арестовали вместе с сыном Юрием (до пострига своего она была замужем) и верным помощником по «Православному делу», о. Дмитрием Клепининым (1904-1944). Их обвинили в укрывательстве евреев и отправили в концентрационные лагеря[53].

Другой вдохновитель «Лиги православной культуры» — бывший революционер, профессор Георгий

Петрович Федотов (1886-1951). Он эмигрировал в 1925 г., и вскоре все христианские организации почувствовали влияние его личности. Родился Федотов в Саратове, в молодости вступил в социал-демократическую партию, был плоть от плоти интеллигентского ордена. Он изучал инженерное дело в Петербурге, но не успел закончить высшего образования, так как политическая деятельность вынудила его выехать за границу. С 1906 по 1908 г.г. Федотов изучал в Берлине историю, затем ненадолго вернулся в Россию, но вскоре во избежание ареста снова уехал. На этот раз он отправился учиться в Италию, а в 1910 г., вернувшись в Петербург, начал под вымышленным именем академическую деятельность. Позднее положение его легализировалось, и он получил место профессора истории при С. Петербургском университете. После революции стал активным членом Церкви как в Петербурге, так и в Саратове, где занимал в течение двух лет профессорскую кафедру (1920-1922). В 1925 году покинул Россию и поселился в Париже, где с 1926 г. преподавал в Свято-Сергиевском институте. В 1941 г. Федотов переехал в США и с 1943 г. был профессором Духовной семинарии св. Владимира в Нью-Йорке. Скончался он 1 сентября 1951 г. в штате Нью-Джерси. Профессор Федотов был чрезвычайно сдержанным, спокойным человеком, обладавшим размеренным голосом и мягкими манерами. Но за этой благовоспитанной внешностью скрывалась исключительно сложная личность огромной духовной силы и большого мужества. Никакие соображения не могли заставить его пойти на сделку с совестью. Профессорскую кафедру в Саратове Федотов оставил после следующего инцидента. Власти приказали профессорам возглавить колонну демонстрантов с плакатами и политическими лозунгами, направленными против Англии и Франции. Один Федотов отказался принять участие в демонстрации. До конца жизни он оставался человеком непреклонной воли и посвятил себя служению свободной христианской России. Та-

лантливый историк, он по-новому подошел к методам изучения русской церковной истории, особенно в ее ранний период. Его публицистические статьи о современных русских событиях были блестящими по глубине анализа и конструктивности[54]. Федотов многое сделал для экуменического движения, был активнейшим членом Братства св. Албания и преп. Сергия. В последние годы жизни в Америке он опубликовал несколько замечательных исследований о духовных богатствах русского православия.

Несколько слов о другом христианском деятеле русской эмиграции, Илье Исидоровиче Фундаминском-Бунакове. Родился он в Москве в 1880 г. в обеспеченной еврейской семье. Еще гимназистом сменил консервативный домашний иудаизм на народническое мировоззрение. Родители дали ему прекрасное образование: он изучал философию в Гейдельберге, в Берлине (1900-02); но и вдали от России не прекращал политической деятельности, вступив в левое, террористическое крыло социал-революционной партии[55]. В 1904 г. он фанатически ринулся на борьбу с самодержавием и однажды несколько дней подряд носил куртку с динамитом (по одному из проектов террористов человек становился живой бомбой и вместе с собой уничтожал официальное лицо, приговоренное к смерти подпольным трибуналом).

В 1905 г., в период Первой русской революции, Фундаминский организовал неудачное морское восстание. Его арестовали, но, как штатский, он избежал военного суда. Вместе с женой он выехал из России в Париж, где близко сошелся с деятелями русского религиозного возрождения: Мережковским, Гиппиус и другими. Постепенно менялись его политические взгляды. В 1910 г. Фундаминский отказался от террора, а в 1914 г. стал убежденным противником ленинских планов разложения армии и превращения войны с Германией в гражданскую войну. После победы Ленина он снова скрывался, так как вышел приказ о его аресте,

и в 1919 г. вторично нашел убежище в Париже, где сблизился с группой интеллигенции, помирившейся с Православной Церковью, и стал одним из основателей «Лиги православной культуры» и крупнейшего эмигрантского журнала «Современные записки». Его блестящие статьи по русской истории «Пути России» содержали признание им новой веры. С началом Второй мировой войны Фундаминский отказался следовать по стопам друзей-евреев и переехать в США, был схвачен немцами, брошен в концентрационный лагерь, где и погиб 19 ноября 1942 года. София Михайловна Зернова (1899-1972), его большой друг, рассказывала о нем, как о человеке необычайных душевных качеств, отзывчивом, внимательном[56]. К концу жизни Фундаминский был в душе христианином, а в лагере перед смертью крестился. В письме из лагеря Софии Михайловне он сообщал, что все страдания принимает добровольно и безропотно, стремясь хоть в сотой доле искупить перед Христом тяжкий грех молодости — свою деятельность террориста. Он писал, что тогда они к топору призывали Русь, а теперь собственным крестом и покаянием обязаны смыть этот грех с себя и родины. Фундаминский — героическая личность и во все периоды жизни желал лишь служить русскому народу. Он всегда был готов пожертвовать собой и, отказавшись бежать от немецких палачей, последовал тропою первых русских святых, князей Бориса и Глеба, добровольной кончиной освятивших начало Церкви на Руси[57].

Мать Мария, Федотов, Фундаминский развивали социальный аспект христианства не только в теоретическом плане. Они деятельно пытались осуществить христианскую общественную идею служения ближнему и с помощью друзей создавали приюты, школы, дома для престарелых. Мне хорошо знакома эта сфера, так как к ней была причастна моя сестра, София Михайловна Зернова. В 1925 г. она получила университетский диплом в Белграде и стала деятельной участницей братства препод. Серафима. В 1926 г. ее избрали секретарем

Студенческого христианского движения, и она несколько лет посвятила миссионерской работе, разъезжая по странам Европы и Америки. С 1938 г. сестра занимала пост секретаря Центра помощи беженцам, оказывая практическую и юридическую помощь эмигрантам, подыскивая работу для безработных, материально поддерживая детей, а в 1939 г. основала большой детский приют в предместье Парижа, принимавший любого ребенка, независимо от национальности, расы и вероисповедания[58].

В последние годы забота о детях вошла в программу работы Студенческого христианского движения. Во время немецкой оккупации деятельность его прекратилась и большинство руководителей — профессор Зеньковский, Зандер и другие — были арестованы. После их освобождения из концентрационных лагерей Движение возродилось, ряды его пополнились вторым и третьим поколением русских эмигрантов, которые в большинстве своем оставались православными. Цели Движения стали иными: не подготовка церковных кадров для работы в России, а углубление церковного сознания среди русской эмиграции и воспитание молодого поколения в духе православия и русской культуры. Хотя надежда на возвращение в Россию угасла, сама идея служения Церкви для родины не только сохранилась, но и расширилась. Литература, созданная Движением, его журнал встречают отклик и понимание среди церковно мыслящей молодежи в России.

Такова история воссоединения секулярного ордена интеллигенции с Церковью, благополучно проходившего только в Западной Европе, но имевшего иную судьбу на родине. Последнему поколению интеллигенции не суждено было перестраивать жизнь в России на христианских началах, но это не отрицает значения деятельности эмигрантов для родины. В то время как в России становилось все труднее проповедовать и исповедовать Христа, русские философы и богословы в эмиграции выработали христианское мировоззрение,

отвечающее запросам человеческого духа в современную эпоху. Созданная в эмиграции литература охватывает обширнейшие области богословия, философии, искусства, истории, социологии и экономики[59].

Эта литература составляет последнюю главу в длинном списке идейного творчества интеллигенции. Все эти произведения пронизаны жертвенным духом, который так характерен для старой радикальной литературы, но они лишены узости, философской бедности и духовной слепоты своих предшественников.

Вернувшись в Церковь, русская интеллигенция раскрыла новые стороны христианства, которые будут иметь огромное значение для будущих поколений русского православия. Они примирили авторитет и свободу, верность традиции и творчество, подчинение иерархии и личную ответственность. Это удалось потому, что главным стало значение Евхаристии для личности и для общества. Это знание вдохновляло идеи и дела.

В бедности, неустроенности и лишениях, изгнанная с родной земли, поверженная врагами и подчас непонятая друзьями, русская интеллигенция в эмиграции обрела жемчужину Евангельской притчи — находка, превратившая их уничижение в победу, не личную, но победу их веры православной, которую последнее поколение безбожного ордена объявило всему миру как конечную правду.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ДЕВЯТОЙ

1. Известное описание такого обращения дано Пастернаком в «Докторе Живаго». Герой романа сначала не был противником революции, но вскоре убедился, что ленинизм с его неосуществимыми обещаниями земного рая несет с собою порабощение человека. Подлинность обращения доктора Живаго раскрывается в изумительных по своему христианскому опыту стихотворениях, приписываемых Пастернаком своему герою. Они — один из лучших примеров религиозной поэзии в русской литературе.

2. См. две замечательные книги: «Неугасимая лампада» Бориса Ширяева, Н-Й., 1954, и «Невидимая Россия», В. Алексеева, Н-Й., 1952.

3. В период между двумя войнами было около тридцати пяти приходов в Париже и его пригородах, приблизительно такое же количество в остальной Франции. В других европейских странах меньше.

4. Фотографии этих церквей см. в книге митрополита Евлогия «Путь моей жизни», Париж, 1947, стр. 678 и сл.

5. По сравнению с другими классами, гонимыми в России, русское духовенство, принесшее наибольшее количество жертв, дало меньше всего беженцев. См. P. Kovalevsky, *La Dispersion Russe,* Chauny (Aisne), 1951, p. 7.

6. Эмигрантам пришлось создавать церковное управление в атмосфере полной свободы, без всякого контроля и протекции со стороны государственной власти. Эта свобода, так неожиданно полученная, резко контрастировала с положением православия в дореволюционной России, когда государство поддерживало Церковь, но одновременно не давало ступить самостоятельно ни шагу. Ни епископы, ни священники, ни миряне не привыкли к самоуправлению, и Церковь неизбежно разделилась на несколько враждующих партий.

7. См. архиепископ Никон, «Жизнь митрополита Антония», VI, США, 1960, стр. 28 и сл.

8. См. «Новое время», Белград, № 184, 3 декабря 1921 г.

9. Там же, № 254, 1 марта 1922 г.

10. См. митрополит Евлогий, «Путь моей жизни», стр. 295 и сл.

11. Там же, стр. 396-7.

12. Там же, стр. 402.

13. Там же, стр. 618.

14. См. письмо из Москвы, которое приводит митрополит Евлогий, цит. соч., стр. 620-21.

15. Там же, стр. 624 и сл.

16. Среди них были: И. Петрункевич (1843-1928), Н. Чайковский (1850-1926), Ф. Родичев (1854-1923), Павел Милюков (1859-1943), М. Винавер (1862-1926), В. Бурцев (1862-1942), И. Гессен (1865-1943), П.

Новгородцев (1856-1924), кн. Павел Долгоруков (1866-1927), кн. Петр Долгоруков (1866-1945), А. Кизеветтер (1866-1933), В. Маклаков (1869-1957), Е. Кускова (1870-1958), С. Прокопович (1871-1944), Виктор Чернов (1873-1952), С. Мельгунов (1879-1957), А. Чупров (1874-1926), Н. Авксентьев (1878-1943), В. Руднев (1879-1940), И. Фундаминский-Бунаков (1880-1942), Зензинов (1880-1963), А. Керенский (1881-1970) и М. Вишняк (р. 1883).

17. См. Г. Струве, « Русская литература в изгнании », Н-Й., стр. 30 и сл.

18. Временное ослабление идеологического давления после гражданской войны обмануло многих. В 1922 г. коммунистическая цензура разрешила выпустить в Петрограде сборник статей — ответ на « Смену вех ». Одним из сотрудников был А. С. Изгоев, писавший в сборнике « Вехи » в 1909 г. Другие авторы: И. Клемис, Т. Габер и А. Петрищев. См. « О смене вех », Логос, Петроград, 1922.

19. См. Савитский в сборнике « Тридцатые годы », Париж, 1931, стр. 51.

20. Полный список их публикаций (1921-31) имеется в сборнике « Тридцатые годы », книга VII, стр. 285-317.

21. Б. Никольский приводит цифру 22000. См. « Русский колокол », № 2, Берлин, 1947, стр. 78.

22. См. книгу хроники семьи Зерновых, « За рубежом », Париж, 1973.

23. Это движение зародилось в самом начале столетия. В 1899 г. Россию посетил Джон Мотт, неутомимый секретарь и основатель Всемирной студенческой христианской федерации. Первое время его попытки пробудить интерес к религии оставались безуспешными, но во второй приезд в 1909 г. ему оказали иной прием. Громадные аудитории в Петербурге и Москве были переполнены студентами, желавшими послушать знаменитого американского евангелиста. Традиционная враждебность к христианству в то время начала уже ослабевать, и д-ру Мотту принадлежат немало обращенных в среде русской интеллигенции. Он основал Христианское студенческое движение и нашел в лютеранине, бароне Павле Николаевиче Николаи (ум. в 1919 г.), способного вождя. Руководимое им Студенческое движение носило протестантский характер, но принимало и членов Православной Церкви, уважая их вероисповедание. См. Журнал « Духовный мир студенчества », Прага, 1923 г., № 2, стр. 6-12. Две книги П. И. Николаи были переизданы после революции.

24. Так называемая « ИМКА »: Young Men's Christian Association.

25. См. Новиков, « Из Москвы в Нью-Йорк », Н-Й., 1952, стр. 324 и сл.

26. На Пшеровской конференции присутствовало 33 студенческих делегата, представлявших Париж, Прагу, Брно, Пшибрам, Берлин, Лилль, Загреб, Тарту, Кишинев, Софию, Белград.

27. См. « Духовный мир студенчества », № 3, 1923, стр. 37-38.

28. Оценку съезда дал Л. Зандер в журнале « Путь », № 2, январь 1926, стр. 109 и сл.

29. « Христианство и современная жизнь », Л. Зандер, Париж, 1925.

30. Там же, стр. 13-14.

31. Там же, стр. 16-17.

32. С историей института можно познакомиться в книге: D. Lowrie, « *St. Sergius in Paris* », London, 1954.

33. Некоторые студенты, недавно открывшие духовное богатство

православия, пожелали полностью примкнуть к его аскетической традиции. Поэтому многие из них как мужчины, так и женщины, привлеченные монашеством, приняли постриг.

34. См. В. Калашникова, «О русских православных братствах», Париж, 1925.

35. Н. Клепинин, «Братство и пути православного Студенческого движения», «Путь», № 3, 1926, Париж, стр. 127.

36. См. «Вестник Русского студенческого христианского движения», Париж, 1925, стр. 13.

37. Романтический момент этого церковного оживления отмечен в книге Киприана Керна «Крины молитвенные», Белград, 1928, стр. 2 и сл. Книга этого выдающегося богослова выражала точку зрения большинства членов братства преп. Серафима.

38. См. Л. Зандер, «Съезд в Хопове», «Путь», № 2, Париж, 1925, стр. 121.

39. ИМКА: Young Men's Christian Association.
ИВКА: Young Women's Christian Association.
УСКФ: World Student's Christian Federation.

40. «Вестник РСХД», № 9, август 1926, стр. 11.

41. Там же, стр. 12 и сл.

42. Митрополит Евлогий, «Путь моей жизни», стр. 439. «Вестник РСХД», 1927, № 11, стр. 20. D. Lowrie, цит. соч.

43. «Вестник РСХД», № 10, 1926, стр. 25.

44. См. С. Троицкий, «Что такое Живая Церковь», Варшава, 1927.

45. Это было время возвращения интеллигенции в лоно Церкви, но, с другой стороны, годы распространения атеизма среди студентов из рабочих и крестьян.

46. Жизнь и идеи Русского студенческого движения лучше всего изучать по его главному органу «Вестник РСХД» (первый номер вышел в Париже в 1925 г.), продолжающему издаваться до настоящего времени, кроме периода 1939-1945 г.г. Первый его редактор — автор этой книги.

47. Подробное описание положения Православной Церкви в Польше дается в книге К. Н. Николаева «Восточный обряд», Париж, 1950.

48. См. «Вестник РСХД», №№ 7-8, 1934, также №№ 9-12, 1937.

49. См. «Вестник» № 6, 1930, стр. 29.

50. Там же, № 10, 1931, стр. 11.

51. См. Манухина, «Мать Мария», «Новый журнал», 1945, № 41, стр. 137-57. *One of Great Price*, Sergei Hackel, London, 1965.

52. «Встречи матери Марии с Блоком», «Современные записки», П., 1936, т. 62, стр. 211-222.

53. В приводимом нами отрывке из статьи Георгия Раевского «Двадцать лет спустя» (воспоминания о матери Марии) рассказаны обстоятельства ее ареста: «После оккупации немцами Парижа, сопровождавшейся арестами евреев, мать Мария с присущим ей мужеством посвятила себя защите и помощи евреям. В этом трудном и благородном деле нашлось у нее немало верных последователей. Одним из них был о. Дмитрий Клепинин. Человек редкой простоты и скромности — он, рядом со страстной воинственной натурой матери Марии, казался вялым

и мягкотелым. Однако во всех кардинальных вопросах он стоял скалой и не шел ни на какие компромиссы...

Уйдя целиком в эту работу, мать Мария и о. Клепинин могли с часу на час ожидать ареста. Гестапо напало на дом, в котором помещалось «Православное дело» в начале 1943 г. О. Дмитрий и сын Марии, Юрий, студент, были арестованы. При этом гестаповцы заявили: «Мы уводим сына Марии в качестве заложника. Как только она появится у нас, мы его выпустим. А ваш священник сам виноват», — добавили они. Узнав о случившемся, мать Мария пришла в гестапо, но никого не отпустили. Гестаповский офицер предложил о. Дмитрию свободу с условием, что тот перестанет помогать евреям. Вместо ответа о. Дмитрий поднял свой крест и сказал: «А этого еврея вы знаете?» Гестаповец ударил его по лицу. Вместе с Юрием его отправили в Бухенвальд, где он и умер подземном лагере Дора. Там было так тесно, что о. Дмитрий умер сидя. Обстоятельства смерти Юрия неизвестны. Мать Мария была перевезена в Равенсбрук. Женщины, вернувшиеся оттуда после освобождения, рассказывали, что мать Мария поддерживала всех, находя для каждой слово утешения. Однажды, показывая на зловещий дым, выходящий из трубы крематория, она сказала: «Смотрите, смотрите, как души возносятся на небеса!».

Мать Мария умерла мученической смертью в газовой камере в апреле 1945 г., заступив место молодой еврейки-матери».

54. Его избранные статьи, посвященные современной России, вышли в Нью-Йорке в 1952 г. См. «Новый град» и «Христианин в революции», 1957 г. и «Россия, Европа и мы», 1973.

55. См. Зензинов, «Моя жизнь», стр. 75, 268, 282, 338 и 412.

56. См. Зерновы, «За рубежом», П., 1973.

57. Некролог, написанный Зензиновым и Федотовым, напечатан в «Новом журнале», 1948, № 18.

58. См. Зерновы, «За рубежом», П., 1973.

59. См. Н. Зернов, «Русские писатели эмиграции», биографические сведения и библиография их книг, Бостон, 1973.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ВСТРЕЧА С ХРИСТИАНСКИМ ЗАПАДОМ

Русская Церковь всегда представляла наиболее изолированную ветвь европейского христианства. С тринадцатого по семнадцатое столетие она вообще не имела контактов с западным христианством. Даже когда Россия вернулась в общество европейских наций, ее Церковь все еще оставалась чуждой этому культурному миру. В конце девятнадцатого века число русских из духовенства и мирян, близко знакомых с католичеством или протестантством, было чрезвычайно ограничено[1]. В равной мере редко встречались и те христиане Запада, которые знали что-либо о Русской Церкви[2].

Русские из высших классов, восхищавшиеся Европой и ее культурой, в большинстве случаев не интересовались церковной жизнью на Западе, оставались безучастными к проблеме отношений между западными и восточными христианами. Правда, среди аристократов можно назвать нескольких, обратившихся в католичество, но это считалось эксцентричным. Большинство из них покинуло Россию и, поселившись за границей, утратило связь с родиной[3].

Лишь двое, Алексей Степанович Хомяков (1804-1860) и Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900), вполне осознавали жизненную необходимость христианского единства и его значение для Церкви[4]. Их призыв не был, однако, услышан современниками[5].

К двадцатому столетию Русская Церковь оставалась все еще обособленной. Единственное, что было достигнуто — это установление первых контактов с католическим крылом Англиканской Церкви и начало евангелической межисповеднической работы среди русских студентов. В 1906 г. группа энтузиастов англо-католиков, возглавляемая отцом Файнс-Клинтоном (1875-1959), каноником Джоном Дугласом (1886-1956) и отцом Бороу, основала «Общество ревнителей единения Восточно-Православной и Англиканской Церквей» для восстановления общения в таинствах между этими двумя Церквами.

Новое общество проявило значительную активность. В 1910 г. Россию посетил Файнс-Клинтон, в 1912 г. — англиканский монах Ф. У. Пуллер из общины св. евангелиста Иоанна и в 1914 г. другой монах, о. Уолтер Фрир (Walter Frere, 1863-1938) из общины Воскресения, позднее епископ Трурский. Результатом этих поездок явилось Петербургское отделение общества, с председателем епископом Холмским Евлогием, впоследствии митрополитом Русской Церкви в Западной Европе (1920-1946)[6]. Его преемником был Сергий, архиепископ Финляндии, впоследствии патриарх Московский. Энергичный Н. Н. Ладыженский исполнял обязанности секретаря русского отделения[7].

Другой путь сотрудничества с западными христианами — Всемирная студенческая христианская федерация. Интерконфессиональную работу среди русских студентов начал секретарь этой федерации, доктор Джон Мотт (1865-1955). Несмотря на ограниченные строгими полицейскими правилами возможности, дореволюционное Русское студенческое христианское движение было прекрасной школой воспитания вселенски мыслящих христиан и познакомило некоторых русских с проблематикой западных вероисповеданий. Однако все это касалось меньшинства и, попав в эмиграцию, большинство православных интеллигентов оказалось неподготовленным к встрече с христианским Западом.

Европеизированные русские мало что знали о римских католиках, о протестантах и относились с подозрением к тем и к другим. Ведущая роль в этой встрече выпала на долю представителей религиозного возрождения, лучше других подготовленных к контактам с инославными христианами. Еще до революции они с интересом следили за развитием западной мысли, были хорошо информированы о всех ее позднейших тенденциях и пришли в Европу не испуганными беженцами, а людьми, сознающими свою миссию, убежденными, что новая эпоха в истории человечества, начавшаяся русской революцией, призывает христиан к объединению. Отец Сергий Булгаков, оказавшийся в Константинополе после высылки из Крыма, отметил в своей статье «Святая София» то глубокое впечатление, которое произвел на него этот храм[8]. На пороге новой жизни в изгнании он услышал в опустошенной Церкви Божественной Премудрости зов к воссоединению христиан:

«София — всенародна и сверхнародна, она — не национально-местная, но вселенская церковь, все народы зовущая под свой купол (...). София была создана раньше великого церковного раскола и возвращена может быть христианскому миру лишь когда он исцелеет от этой раны»[9]. Святая София для Булгакова — образ грядущего раскрытия полноты Церкви, когда вновь соединятся три исторических Рима: Старый Рим, Новый Рим и Москва[10].

Русские мыслители, хотя и не ожидали теплого приема от западных христиан, все же рассчитывали на их желание извлечь урок из российского опыта. Считая свою Церковь аванпостом христианства, отражающим яростные нападки воинствующего безбожия, они были уверены, что борьба между атеистами и верующими в России — это часть всемирной борьбы. И разочаровались, убедившись в том, что западные Церкви заняты собственными проблемами и трактуют события в России, как заслуженное наказание испорченной и суеверной общины. Преследования Православной Церкви

рассматривались как чисто местное событие, не имеющее отношения к другим христианам.

Особенно их огорчила политика Рима. Некоторые видели в Ватикане сильнейший и наиболее организованный центр христианского мира и надеялись на понимание вождей католичества. Русский отдел в Риме возглавлял иезуит, монсиньор Мишель д'Эрбиньи (1880-1957), рассматривавший невзгоды Русской Церкви как удобный повод для распространения папского влияния. Он приветствовал Живую Церковь и надеялся, что большой дипломатический опыт поможет Ватикану в соглашении с советскими властями[11]. Эта точка зрения не принесла ожидаемых результатов, и д'Эрбиньи лишился своего поста в октябре 1933 г., но по отношению к Русской Церкви Ватикан продолжал придерживаться той же линии[12]. Римские руководители не принимали православных как равных в общем деле и настаивали на подчинении Риму как обязательном условии сотрудничества. Рим чувствовал, однако, ответственность за будущее религии в России. Различными религиозными орденами в Европе, Китае и Америке для детей изгнанников были основаны несколько школ и приютов. В 1929 г. в Риме создали колледж для обучения униатских священников для России под названием Руссикум. Бенедиктинский монастырь, основанный в Амэ (Бельгия) в 1926 г. и позднее переведенный в Шевтонь, ставил иную цель — доброжелательное изучение всех сторон православия. Занимавшиеся этим католики проявили глубокое понимание восточного христианства. Журнал «Иреникон» (IRENIKON) ученостью и широтой взглядов приобрел высокую репутацию. Но отдельные проявления доброй воли не изменили официальной политики Римской Церкви, и ее сотрудничество с русским православием началось лишь после восшествия на папский престол Иоанна XXIII в 1959 г.

Другие Западные Церкви не стремились обращать

русских беженцев в свою веру и не оказывали им поддержки. Помощь пришла с неожиданной стороны. Христианской организацией, духовно и материально поддержавшей русское православие, была американская ИМКА, а инициатива принадлежала опытному ее руководителю Джону Мотту.

В 1922 году в Берлине с его помощью была основана Религиозно-философская академия (впоследствии переведенная в Париж). Русские философы и богословы получили не только средства для существования, но и трибуну для широкого общения с русскими и западными слушателями. Бердяеву, Франку, Карсавину и И. Ильину предложили стать профессорами академии. Работа по оказанию помощи русскому православию была возложена на Г. Г. Кульманна, который вскоре стал одним из лучших истолкователей русских религиозных воззрений. Благотворное начинание установило дружеские связи между деятелями религиозного возрождения и христианским западным миром. Круг друзей русского православия начал расти. В 1923 г. в Лондоне был основан фонд помощи русскому духовенству и Церкви, который ставил своей задачей поддерживать русских христиан на родине и в изгнании. Первым председателем фонда был доктор Россел, епископ Уэйкфильдский, а почетным секретарем — священник Файнс-Клинтон[13].

Всемирная студенческая христианская федерация предложила также помощь рассеянному по Европе русскому студенчеству. Позднее другие группы и частные лица выразили готовность поделиться своими духовными и материальными средствами с русскими эмигрантами. Западные христиане начали все чаще сознавать, что опыт православных — значительный урок и одновременно предостережение всем другим Церквам. Проявления дружбы и доверия имели для русских огромное нравственное значение. Одинокие, непонятые, нищие, они вначале чувствовали себя нежеланными в

Европе и лишь постепенно пришли к заключению, что хотя они нуждаются в Западе, но и Запад может многому научиться у них.

Русские религиозные мыслители, знакомые с западной философией, литературой и искусством, после революции впервые смогли встретиться с их творцами. Дисциплина, терпимость к идейным противникам и высокая научно-философская культура этих людей импонировала русским, воспитанным в атмосфере интеллигентского ордена, считавшего каждого противника изменником и не желавшего иметь никаких, даже чисто личных, отношений с лицами других идеологических взглядов. Жизнь на чужбине открыла русским мыслителям доступ к прежде скрытым от них христианским источникам европейской цивилизации. Они встретились с западным типом благочестия и святости, и это по-новому осветило трагическую и сложную проблему христианской разобщенности. В прошлом эта проблема представлялась в виде нескольких истолкований христианской истины, казавшихся несовместимыми. Деятели религиозного возрождения на опыте осознали единство Христианской Церкви — единство, существующее несмотря на противоречия и несогласия между ее членами. Это убеждение сделало их активными сторонниками объединения. Булгаков писал:

« Разделение Церкви не доходит до глубины. В своей таинственной жизни Церковь остается едина, по крайней мере это можно утверждать об отношениях между православием и католичеством »[14]. Эта точка зрения не отвергает трагической реальности христианского разъединения, напротив, Булгаков в полной мере сознает грех раскола и его печальные последствия для христианского мира. Но самая потребность объединения вызывается сознанием, что Церковь едина и что разделенные христиане — члены одного тела. Такой взгляд на Церковь отдает должное различным традициям. Русские богословы готовы были изучать опыт римских католиков, англикан и протестантов. Они радовались

успехам Запада, видя в них общее достояние всей Церкви. В то же время они подчеркивали достижения православия, которые, по их твердому убеждению, были необходимы Западу и могли помочь католикам и протестантам выйти из тупика, созданного реформацией. Для вселенски мыслящих русских приход на Запад приобрел особый смысл, поскольку давал возможность плодотворного общения и полезного обмена опытом с инославными, в жизни и учении которых они находили отзвуки православия.

Испытания не только возродили членов Русской Церкви, но и помогли им покончить с долгим периодом духовной изоляции. Православные в изгнании вступили в диалог с христианским Западом, участвуя в нем как лица, сознающие, что никакой народ и никакая поместная Церковь не обладает монополией на истину, что человечество — это единое тело и каждая часть его необходима для целого. Они были убеждены, что Церковь универсальна, но лишь тот, кто говорит в полный голос, выражая собственные традиции, может быть созидательным членом всемирного братства христиан.

Не все русские православные в эмиграции откликнулись на призыв ко вселенской работе. Большинство было втянуто в трудную борьбу за существование и не могло заниматься вопросами объединения. Деятели русского возрождения и их юные товарищи взяли на себя эту задачу. По этой причине Русское студенческое движение и Богословская академия в Париже — плоды русского возрождения — стали главными центрами экуменической работы. Желание установить тесные связи с европейскими христианами совпало с важными переменами в жизни западных Церквей. Послевоенные годы были отмечены активной деятельностью по воссоединению разделенных христиан. Экуменическое движение, теоретически наметившееся в 1910 году на конференции миссионерских обществ в Эдинбурге, стало реальностью в 1920 году, когда представители различных Церквей встретились в

Женеве и договорились о создании двух параллельных движений: «Дело и жизнь» и «Вера и строй». После нескольких успешных международных съездов (Стокгольм - 1925 г.; Лозанна - 1927 г.; Оксфорд - 1937 г.; Эдинбург — 1937 г.), эти движения объединились, чтобы образовать Всемирный Совет Церквей. Вступительное собрание состоялось в Амстердаме в 1948 году. Протестантский мир в большинстве случаев относился положительно к этой работе, но Римско-католическая Церковь отказалась от участия в ней, что сузило рамки экуменизма. Вместо выработки общей платформы для всех Церквей, съезды оказались перед опасностью превращения во встречи одних лишь протестантов. Задача защиты вселенской идеи выпала, таким образом, на долю меньшинства, состоящего из англо-католиков и старокатоликов, которые стремились заручиться поддержкой восточных христиан, но и это было нелегко. Христианский Восток оказался плохо подготовленным к ответственному участию во вселенской дискуссии.

Первая мировая война принесла коренные изменения в жизни Восточной Европы и Западной Азии. Границы были перекроены, старые империи повержены, возникли новые государства. Перед восточными христианами стояла трудная задача восстановления их церковной жизни на новом еще колеблющемся основании. Более того, внезапное исчезновение Русской Церкви с интерконфессиональной арены оставило зияющую пропасть. Эти внешние, сами по себе значительные изменения представляли только одну сторону затруднений. Другая заключалась в недостатке людей с необходимым образованием, знакомых с терминологией и образом мыслей, принятыми на экуменических собраниях. Многие восточные богословы не были уверены, что православие что-либо способно предложить современному миру. Они пытались поддержать авторитет своей Церкви, указывая на неизменный характер ее учения и литургии и, таким образом, стремились избежать

обсуждения срочных проблем, которые нахлынули на Восточную и Западную Европу.

В своем отношении к объединению православные резко разделились. Некоторые считали экуменическое движение хитроумным орудием, изобретенным Западом, чтобы завлечь и затем поглотить христианский Восток. Любые обсуждения основного вероучения казались им бесполезными, ибо, по их мнению, единственно твердой основой для примирения было всеобщее принятие решений первых семи Вселенских Соборов. Другие, хотя и приветствовали движение как признак доброй воли и дружественного отношения западных христиан, хотели бы, однако, ограничить его практическими мерами сотрудничества в образовательной и социальной сферах, опасаясь споров о вероучении, которые лишь спровоцируют новые конфликты между христианами. Только меньшинство православных богословов пыталось обсуждать с западными христианами те препятствия, которые разделяли обе половины христианства в течение пяти столетий, и стремилось к согласию по основным вопросам вероучения.

Дело введения Православной Церкви в самый центр экуменических дискуссий и общих с Западом поисков христианского решения социальных, политических и философских вопросов легло, таким образом, на плечи русских изгнанников. Вожди русского религиозного возрождения приветствовали возникновение экуменического движения с энтузиазмом. Они без колебаний были готовы активно участвовать в его деятельности и не опасались скомпрометировать этим авторитет православия. Напротив, в экуменических встречах они видели блестящую возможность донести православие до всего христианского мира и в то же время научиться лучшему, что может предложить Запад. Тем не менее, их позиция была парадоксальной. Русские как официальные представители Православной Церкви не могли примкнуть к экуменическому движению, посколь-

ку Церковь в России была лишена свободы. Люди, слова и действия которых лучше всего могли бы помочь Западу постичь значение Православной Церкви, своеобразие и жизненность ее современного богословия, не признавались ее полномочными делегатами. Их голоса имели вес лишь в меру их личного авторитета.

Впервые русские богословы появились на международной арене в 1925 г. в Стокгольме, когда профессора Н. Арсеньев и Глубоковский были приглашены на торжественное открытие движения «Дело и жизнь». Более многочисленная делегация присутствовала на конференции движения «Вера и строй» в Лозанне в 1927 г. Во главе православных делегатов стоял в этот раз греческий митрополит Германос Фиатерийский, экзарх Вселенского патриарха в Западной Европе с 1922 г. до своей смерти в 1951 г. Это был европейски образованный человек, убежденный сторонник экуменизма. Восточные Церкви представляли двадцать два богослова: армяне, болгары, греки, грузины, румыны, русские и сербы. Трое русских — митрополит Евлогий, о. С. Булгаков и проф. Арсеньев — были кооптированы членами конференции. Греки, составлявшие большинство среди православных, хотели заниматься практическим сотрудничеством с западными христианами и неохотно вступали в богословские дискуссии. Они полагали, что Православная Церковь установила свое вероучение навеки, и дальнейшее обсуждение его нежелательно[15].

Отец С. Булгаков придерживался иного мнения, считая, что существует значительное число богословских вопросов, которые необходимо обсудить вместе. Он перечислял их в статье журнала «Путь», посвященной Лозаннской конференции:

«Это, прежде всего, вопросы экклезиологические: о природе Церкви и о священстве, о таинствах и, в особенности, об Евхаристии. Сюда следует присоединить вопрос об искуплении. Но, в первую очередь, должен быть поставлен вопрос, прямо вытекающий из

принятия Никейского символа — о смысле и силе почитания Богоматери (...). Этот вопрос более всего разделяет христианский мир, и отношение к нему должно быть приведено к полной ясности»[16].

Отец С. Булгаков был бесстрашным борцом за истину; на одной из сессий выступлением о Богородице он взволновал всю Лозаннскую конференцию:

«Святость есть цель и сущность церковной жизни. Святость человеческого естества Христа дана нам в Святом Причастии; однако мы не можем отделить человеческое нашего Господа Иисуса от человеческого Его Матери, непорочной Богородицы. Она присоединена ко святым и ангелам. Некоторые могут не сочувствовать мне, когда я призываю Ее имя в молитве. Но, если мы сближаемся друг с другом в доктринальных вопросах, нужно, чтобы мы были ближе и в этом»[17].

Его слова прозвучали почти вызывающе для большинства протестантов, считавших почитание Богородицы главной ересью Римской Церкви. Доктор А. Е. Гарви, конгрегационалист из Великобритании, председательствовавший на заседании, прервал о. С. Булгакова и призвал к порядку. Он упрекнул его за выступление по вопросам, не входившим в повестку дня, и попросил вернуться на место. О. Булгаков протестовал и был поддержан экуменически мыслящими членами конференции. Этот инцидент не уменьшил интереса русских богословов к экуменическому движению. Напротив, о. Булгаков и другие представители религиозного возрождения продолжали видеть в протестантах друзей и хотели обсуждать с ними наиболее трудные проблемы, которые отделяли православие от реформаторских Церквей.

Большая русская делегация приняла участие в двух конференциях в 1937 году: «Дело и жизнь» в Оксфорде и «Вера и строй» в Эдинбурге. На заседаниях присутствовали: митрополит Евлогий, Бердяев, о. Булгаков, Федотов, Флоровский, Алексеев, Карташев, Зеньковский, Вышеславцев, Городецкая, Зандер, Зернов и

другие. Там было также около пятидесяти представителей Византийской и Восточных не халкедонских Церквей. Отец С. Булгаков настоял, чтобы вопрос о значении Девы Марии в жизни и учении Церкви обсуждался особо. Специальная подсекция занялась изучением почитания святых и Богородицы и пришла к заключению, содержавшему большинство предложений отца С. Булгакова[18].

Во время Оксфордской и Эдинбургской конференций, по инициативе автора книги, часть делегатов подписала письмо к руководителям экуменического движения, в котором выражалось убеждение, что Евхаристия должна занять подобающее ей место на вселенских собраниях[19]. В результате Евхаристия была включена в программу первой экуменической конференции молодежи в Амстердаме в 1939 г. Она была отслужена, согласно традициям Православной, Англиканской, Лютеранской и Кальвинистской Церквей. Русская делегация, под руководством епископа Кассиана (Безобразова), играла значительную роль на этой конференции. Включение Евхаристии в работу конференции оспаривалось некоторыми протестантами, но большинство делегатов приветствовало ее, и она стала частью программы, принятой на съездах в Амстердаме в 1948 г. и в Лунде в 1952 г.

На торжественном открытии конференции Всемирного Совета Церквей в Амстердаме в 1948 г. снова присутствовали русские: епископ Кассиан (Безобразов), отец Флоровский, Зандер, Зернов, Шмеман. Их было меньше, чем на предыдущих собраниях, из-за отрицательного отношения Московской патриархии в то время к экуменическому движению и смерти нескольких лидеров[20].

Эти большие международные собрания представляли вершину вселенского движения. За их внушительным фасадом стояла значительная подготовительная работа комитетов и комиссий, в которых русские принимали активное участие. В равной мере они сотруд-

ничали в издании многочисленных журналов и сборников, выходивших от имени различных экуменических организаций[21].

В итоге этой деятельности, совпавшей с годами формирования Русского студенческого христианского движения, восточное православие перестало казаться экзотическим. Оно было принято, как существенная часть вселенского христианства, голос которого звучал более авторитетно, нежели голос протестантизма. Особая близость во взглядах существовала между русскими и англиканскими деятелями, а во многих случаях их согласие было полным. Точки соприкосновения были найдены также с представителями других исповеданий, в частности, с теми протестантами, которые искали большей догматической и литургической полноты.

Успех многочисленных контактов с Западом заставил русских пересмотреть богословские предпосылки, определявшие в течение столетий позицию восточных христиан по отношению к инославным. Отец Булгаков, как и в большинстве случаев, был самым смелым и дальновидным из всех, предлагавших новые религиозные пути. В статье «У кладезя Иаковля», появившейся в сборнике «Христианское воссоединение» (Париж, 1933 г.)[22], он обсуждал два крайне важных вопроса, обычно избегаемых православными в их дискуссиях с западными христианами. Первый — находятся ли христиане, не общающиеся евхаристически ни с одной из восточных автокефальных Церквей, вне или внутри единой соборной Церкви[23]; второй — что понимает православие под полным догматическим согласием, считающимся необходимым для приобщения к таинствам.

Что касается первого вопроса, то Православная Церковь пока не нашла общего авторитетного его решения. Богословы говорят по-разному, и как их заявления, так и сама практика восточных Церквей часто противоречивы. Одни думают, что лишь те христиане, которые находятся в каноническом общении с Константинопольским Престолом, являются членами единой святой

соборной Церкви; другие называют Римскую Церковь «сестрою» и к англиканам относятся, как к братьям[24]. Отец Булгаков поставил под сомнение законность узкого истолкования пределов Церкви, находя его несовместимым с исторической реальностью и поступками видных православных иерархов. Он писал:

«Ереси и схизмы суть явления, имеющие место внутри Церкви, тогда как язычники и инаковерующие для нас не еретики и не схизматики»[25]. И далее: «Более того, каждая ересь — лишь частичная болезнь. Имея дело с еретиками, мы должны принимать в расчет не только то, что есть еретического в них, но также и то, что есть в них православного... Наш символ, даже в измененной форме, содержащий «Filioque», определяет общее вероисповедание для православных, римских католиков и протестантов. Мы никогда не должны терять этой основы нашего догматического единства»[26].

Он усомнился также в еще более серьезном и часто повторяемом утверждении, что общению в таинствах должно предшествовать полное доктринальное соглашение. Выражение «полное», согласно его мнению, двусмысленно, так как сама Православная Церковь принимает признание Никейского символа за достаточное основание для допущения своих членов к таинствам. Сам символ говорит о вере в Святую Троицу и в Воплощение и не охватывает других сторон христианской традиции. Более того, многие, исповедующие православие, не выдержали бы строгого догматического испытания из-за неведения или отклонений от принятого учения. В то же время многие христиане, принадлежащие к другим исповеданиям, разделяют православную веру в ее целостности, но все же не допускаются нами к причастию, пока не отрекутся от своей матери Церкви. Отец Булгаков указывал, что между православными не существует единства в вопросе о границах «полного» доктринального соглашения, и опровергнул мнение, что все восточные богословы настроены единодушно против общения в таинствах с инославными. Он закончил

статью предложением искать избавления от догматических разногласий в единении в таинствах:

«Что требуется для полного объединения и где должна начинаться работа для него? Обычная формула гласит: единство в таинствах может быть достигнуто лишь после соглашения по всем пунктам вероучения[27]. Но так ли очевидна эта аксиома, как это кажется? Не может ли случиться, что объединение в таинствах есть путь, ведущий к разрешению доктринальных разногласий? Почему не попробуем мы преодолеть ересь теорий, преодолевая ересь жизни? Разве не может быть так, что христиане ныне грешат, не отвечая общему Евхаристическому зову? Путь к объединению Востока и Запада лежит не через распри богословов, но через объединение перед алтарем. Члены обеих иерархий должны понять, что они едины; и если умы священников зажгутся этой идеей, то упадут все барьеры, и догматическое единство, точнее, взаимное понимание друг друга в своей характерной традиции, будет достигнуто»[28].

Таков основной тезис о. С. Булгакова. Хотя он и требовал дальнейшего уточнения по многим важным пунктам, но тем не менее путь к примирению был намечен, и призыв к действию прозвучал.

Отец С. Булгаков выказал ту же прозорливость, как и на пороге революции, когда призывал русскую интеллигенцию вернуться к Церкви, отвергнуть ведущие к самоуничтожению атеизм и позитивизм. Однако в обоих случаях он слишком опередил своих современников, чтобы они поверили ему и последовали за ним. Возможно, что церковное объединение продвигалось столь медленно именно из-за нежелания прислушаться к о. С. Булгакову. А. В. Карташев поддерживал его. В статье «Путь к объединению Церквей» он указывал, что одних богословских диспутов недостаточно для объединения, и в заключение предлагал следующее:

«Если некоторое число людей в двух Церквах, например англиканской и православной, посвятит себя героическому подвигу полного единения в таинствах,

конечно, сначала всецело удостоверившись, что их вероисповедания тождественны во всем существенном, отличаясь лишь во вторичных вопросах, то тогда единственно, что будет им недоставать, чтобы их единение было бы признано всей Соборной Церковью, это одобрения и благословения двух епископов обеих сторон. Если такие епископы найдутся, то линия фронта, разделяющая эти две Церкви, будет на этом участке порвана. Будет создан центр единения, который привлечет к себе остальных»[29].

Если евхаристическая концепция единения, выдвинутая о. Булгаковым, и не встретила поддержки официальных экуменических кругов, то через Содружество св. муч. Албания и преп. Сергия она принесла плоды в неофициальных связях восточных и западных христиан. Идея такого общества зародилась еще в ранние годы эмиграции. В 1923 г. два члена православной студенческой группы в Белграде, Николай Клепинин и автор, присутствовали на летней конференции Британского студенческого христианского движения в Суонике. Для обоих Англия и вообще Запад были неизвестным миром, к которому они относились с подозрением. Когда же они нашли подлинное духовное понимание с некоторыми студентами-англиканами, их опасения рассеялись. Это открытие произвело на автора такое глубокое впечатление, что он тотчас предложил секретарю Британского движения созвать специальную конференцию с участием русских богословов. Это показалось фантастическим, но через четыре года осуществилось.

В январе 1927 года, в городе Сент-Албанс, под эгидой Британского и Русского студенческого движения, состоялась первая англо-православная конференция. Собрание было небольшим: присутствовало двенадцать русских и тридцать англичан. Русскую группу возглавляли о. С. Булгаков, проф. С. Безобразов и Н. Зернов, английскую — епископ Чарльз Гор, о. Робертсон, будущий основатель ордена францисканцев в

Англиканской Церкви, преп. О. Ф. Кларк, председатель конференции, Зоя Ферфильд и Эми Булер[30].

Сначала конференция натолкнулась на ряд трудностей. Никто из англичан не знал русского языка и прошлого тех людей, с которыми они встретились в городке Сент-Албанс. Кое-кто из русских говорил по-английски, но главное препятствие для взаимопонимания заключалось в том, что англикане и православные принадлежали к двум разным историческим эпохам. Англичане все еще жили в атмосфере оптимистического гуманизма XIX века, а русские уже испытали на себе крушение старого мира.

Однако все преграды пали, как только выяснилось коренное единство в Евхаристии. Русские, умудренные опытом студенческих конференций, сделали литургию краеугольным камнем всей конференции. Британское студенческое движение приняло эту идею с известными колебаниями. Тем не менее было решено начинать каждый день попеременно православной и англиканской литургией. Отец С. Булгаков служил на англиканском алтаре — решение, имевшее значительные последствия. Это соединило представителей двух традиций и установило между ними связь, которая оказалась сильнее, нежели вероисповедальные различия.

Англикане были глубоко взволнованы православной службой; русские — не менее тронуты благочестием британских студентов и нашли, что в действительности дух литургии англикан гораздо ближе к православию, чем можно было судить по тексту англиканского служебника.

Лекция епископа Гора своей подлинно православной концепцией Церкви также произвела большое впечатление. Сент-Албанс стал свидетелем литургического подхода к единству. Конференция имела такой успех, что было решено ее повторить.

Вторая встреча состоялась годом позже (28 декабря 1927 г. - 2 января 1928 г.) опять в Сент-Албанс. В этот

раз собралось около семидесяти человек; к руководителям первой конференции прибавились епископ Уолтер Фрир и проф. Н. Арсеньев. Главными предметами обсуждения были: учение о Царствии Божием и догмат о Св. Духе[31]. Некоторые делегаты опасались, что второй конференции не будет хватать вдохновения первой, но и она прошла успешно. Евхаристическое единство, возникшее в предыдущий год, проявилось в желании всех участников продолжать встречи и дальше, и кроме того образовать Содружество св. Албания и св. Сергия. Английский первомученик (IV век) и преподобный Сергий Радонежский (ум. в 1396 г.) были избраны покровителями нового общества: собрания проходили под сенью аббатства первого, а большинство русских делегатов было из дома преп. Сергия в Париже[32]. Мысль о создании общества высказал пресвитерианец, пастор У. С. Тиндал; епископ Уолтер Фрир и митрополит Евлогий были избраны президентами. Ксения Брайкевич согласилась стать секретарем. Начал издаваться журнал общества, переименованный в марте 1935 года в «Соборность»[33].

Отец С. Булгаков, остававшийся до конца жизни в числе руководителей Содружества, прочел на очередной конференции 1933 года доклад в духе его статьи «У кладезя Иаковля». Он предложил осуществить на практике его идею общения в таинстве Евхаристии через возложение рук епископов на лиц, готовых к общему причастию, в знак их покаяния в общем грехе разделения[34]. Это революционное предложение вызвало горячие споры среди членов Содружества, категорическую оппозицию многих и не было проведено в жизнь. Несмотря на это, в дальнейшем Содружество проявило большую жизнеспособность: оно расширило свою деятельность, вовлекая не только других православных (греков, сербов, румын, болгар, армян и арабов), но также и римско-католиков, лютеран и других протестантов. Содружество стало постоянным центром встреч восточных и западных христиан, средоточием которых

была Евхаристия согласно с православным и англиканским обрядами. Иногда служилась католическая месса и лютеранская, армянская и якобитская литургии.

В период между двумя мировыми войнами Содружество провело обширную работу по взаимному ознакомлению. В центре программы были ежегодные конференции, проходившие обычно в Англии и делившиеся надвое: первая, главным образом для студентов, организовывалась совместно с Британским студенческим христианским движением, а вторая была открыта для всех, кто интересовался работой объединения.

Эти конференции привлекли цвет богословов Англиканской и Свободных Церквей. Там бывали: епископы Чарльз Гор, Уолтер Фрир, еп. Трурский (1863-1938), Хэдлем Глостерский (1863-1947), Хикс Линкольнский (1872-1942), Роулинсон Дербский (1884-1960), профессора Л. Ходжсон (1889-1969), В. В. Демант, О. Квик (1885-1944), Н. П. Вильямс (1883-1956), каноник Дж. К. Мозли (1883-1946), писательница Эвелина Ундерхилл (1875-1941), иеромонах Е. К. Тальбот (1879-1940), настоятель братства Воскресения, иеромонах Габриэль Хеберт (1886-1963). Многие члены конференций, сначала студенты или юные священники, стали потом признанными руководителями своих Церквей: Михаил Рамсей, архиепископ Кентерберийский, Оливер Томкинс, епископ Бристольский, Эрик Маскаль, профессор исторического богословия Королевского колледжа Лондонского университета. С православной стороны в Содружестве принимало участие большинство руководителей русского возрождения, преподаватели академии св. Сергия в Париже, многие ее студенты и члены Русского студенческого христианского движения.

В 1936 г. конференция Содружества состоялась в Париже и по этому случаю епископ Уолтер Фрир совершил англиканскую службу в русской церкви на улице Дарю. Впервые англиканский прелат служил перед многочисленными православными прихожанами с

места, предназначенного для их собственного епископа. В том же году (28-30 апреля) в Воскресенском монастыре в Мирфильде (Англия) произошла другая важная встреча. Англиканские и православные богословы встретились в благодатной и мирной атмосфере англиканской религиозной общины. Богословская беседа велась с полной откровенностью и взаимным дружеским доверием. В ней участвовал цвет русского богословия за рубежом[35].

В 1938 г. Космо Ланг, архиепископ Кентерберийский (1864-1945), и митрополит Евлогий посетили конференцию. Главы Православной и Англиканской Церквей смогли познакомиться в непринужденной обстановке студенческой конференции, а юные ее участники получили от представителей старшего поколения благословение своей работе.

Отличительная черта Содружества — его особое внимание к экуменическому образованию студентов. Лекции о восточном христианстве организовывались в богословских колледжах Англиканской и Свободных Церквей, в университетах и других учебных заведениях. Впервые в истории Англии большое число лиц, получавших духовное образование, смогло ознакомиться с восточной традицией. Флоровский, Федотов, Зандер, отец Алексей ван-дер-Менсбругге, отец Лев Жилле, Зернов были главными лекторами Содружества. После Второй мировой войны архимандрит Антоний Блум, с 1962 г. архиепископ Сурожский, живущий в Лондоне, продолжил ту же работу. Распространение информации усилилось благодаря обмену студентами. Каждое лето Содружество устраивало православных юношей и девушек в колледжи, лагеря и английские семейства. В то же время англиканские студенты посещали Прибалтику, Балканы или ездили во Францию для встреч с православными. Некоторые из них изучали богословие в Румынии[36].

Содружество не ограничивало деятельность только богословием. С 1934 года вместе с Фондом помощи

Русской Церкви с целью сбора средств оно начало создавать епархиальную организацию, охватывающую всю Великобританию. Это было поручено автору книги[37]. Особой чертой работы организации были местные конференции, продолжавшиеся обычно один или два дня, во время которых в англиканских церквах совершалась православная литургия с хором, исполнявшим традиционные русские песнопения на английском языке. Эти конференции привлекали внимание английских христиан к Православной Церкви и оставляли после себя группы друзей, готовых помогать гонимым русским христианам. Епархиальные конференции проходили в Труро, Ньюкэй, Эксетере, Шрусбери — на западе; Лидсе, Брэдфорде и Уэйкфильде — на севере; Линкольне, Бостоне, Стафорде и Кембридже — на востоке; Лимингтоне, Лестере, Нотингэме и Бермингэме — в средней Англии; Винчестере и Бэзингстоке — на юге[38]. Подобный охват был возможен благодаря жертвенным усилиям епархиальных представителей, обычно избираемых из среды духовенства, знакомого с Содружеством еще в студенческие годы.

Вторая мировая война не остановила эту деятельность. Конференции заменили летние лагеря, оказывавшие помощь в сборе урожая. Когда общество в 1944 г. приобрело «Дом святого Василия», в Лондоне был создан постоянный центр с часовней, библиотекой и залом для собраний[39]. Аналогичный центр «Св. Григория и св. Макрины» существует с 1959 г. в Оксфорде[40].

В 1947 г. Содружество возобновило ежегодные конференции. Оно и теперь продолжает устраивать лекции, совершать православные службы в провинциальных городах и значительно увеличило программу публикаций. С 1961 г. его председатель — архиепископ Кентерберийский.

Содружество типично для новых отношений между Востоком и Западом, налаженных людьми русского возрождения, чья разнообразная деятельность в корне изменила работу по воссоединению. Главная черта

Содружества — активность православных. В прошлом инициатива всегда исходила от Запада, а восточные христиане были пассивны и обнаруживали мало рвения. Теперь они играют ведущую роль в работе Содружества. Прежде межцерковные дискуссии считались доступными лишь богословам. Ныне молодое поколение, более восприимчивое к новым идеям, привлечено к ответственному и творческому участию в сближении Церквей.

Параллельно Содружеству св. муч. Албания и св. Сергия работает общество св. Андрея в Шотландии. Многие пресвитерианцы обнаружили живой интерес к Русской Церкви и готовы ей помочь. Содружество св. Андрея провело большое количество местных конференций[41].

Дружеские связи русских православных с христианами Англии не исчерпывались обменом идей и литургическим опытом, но выражались также в материальной помощи Русскому студенческому движению и Богословской академии св. Сергия в Париже. Ни одна страна не проявила такого участия и такой готовности помочь русским, как Англия. Однако и с другими странами Европы установились постепенно доброжелательные отношения. Содружество св. Албания и св. Сергия оказалось, например, в состоянии открыть отделения в Швеции и Дании, и во время мировой войны шведские христиане, возглавляемые доктором Гунвар Салиной, значительно поддержали институт св. Сергия в Париже. Христиане Голландии и Швейцарии тоже время от времени помогали русским церковным организациям. Отношения между русскими и христианами Германии и Франции носили интеллектуальный характер. В Германии проф. С. Франк, Ф. Степун и архимандрит Иоанн Шаховской (позднее русский епископ в Сан-Франциско) часто читали лекции в Берлине, Дрездене и других городах. Во Франции регулярно (1925-1930 г.г.) проводились встречи католических, протестантских и православных богословов под председательством Бердяева и при участии Маритэна[42]. Присутствие русских помо-

гало общению среди разделившихся западных христиан, которые прежде часто избегали друг друга[43].

Возможно, что крупнейшим вкладом в экуменическое движение было вступление в него аббата Поля Кутюрье (1881-1953) после его встречи с русскими эмигрантами. Сравнительно немолодым, сорокапятилетним человеком он возглавил движение по объединению христиан и последние годы жизни посвятил этой задаче. Кутюрье стал выдающимся экуменическим лидером, покорявшим всех христианским мужеством, добротой и благочестием[44].

Среди различных форм сотрудничества русских и западных христиан особое место принадлежит издательству «ИМКА-пресс» в Париже. Оно публиковало журнал «Путь», издаваемый Бердяевым, и печатало книги на религиозные и философские темы. Благодаря издательству духовные и интеллектуальные плоды русского возрождения не пропали для будущего. Длинный список изданий ИМКА содержит крупнейшие работы многих русских религиозных писателей, получивших возможность свободно выражать свои убеждения, не стесненные цензурой[45]. Не только Русская Церковь, но и все христианское общество должно быть признательно доктору Джону Мотту и Г. Г. Кульманну — инициаторам русской «ИМКА-пресс».

Лев Зандер осуществил и другое экуменическое мероприятие, имевшее необычайный эффект — концерты русской церковной музыки, исполнявшейся русскими студентами-богословами с краткими вводными объяснениями характера православной службы. Зандер верно понял, что русская церковная музыка может достигнуть гораздо большего круга западных христиан, чем любая книга или лекция. Первый опыт был проведен в Базеле в мае 1933 года и имел успех. За ним последовали восемнадцать концертов в Швейцарии, сопровождавшихся тем же энтузиазмом слушателей. Впервые швейцарские протестанты открыли свои сердца православной службе. Подобные концерты повторялись и в 1934

году, и в последующие три года. Великобритания тоже приветствовала эти музыкальные собрания, и много раз между 1934 и 1937 годами соборы и приходские церкви заполнялись внимательными слушателями русских певцов. В 1936 и 1937 годах хор посетил Голландию, в 1938 году — Данию и Норвегию, в том же году Швецию и пел на экуменических конференциях в Амстердаме и Оксфорде в 1937 и 1939 годах. Между 1933 и 1939 годами он совершил четырнадцать турне и побывал в семи странах. Архиепископ Кентерберийский (Космо Ланг) высказал свое впечатление о хоре такими словами: « Слушая вас, мы ощущаем бесконечное богатство православия. Вы сослужили огромную службу сближению наших Церквей ».

Америка в меньшей степени соприкасалась в те годы с русским религиозным возрождением, хотя несколько его представителей посетили ее. Наиболее плодотворными были две поездки о. С. Булгакова в 1934 и 1936 годах. Свои впечатления о них он живо описал в « Автобиографических заметках »[46]. Булгаков посетил общее собрание Епископальной Церкви в Атлантик Сити, произнес проповедь при Сибурской западной богословской семинарии в Эванстоне (Иллинойс), посетил и другие семинарии. Он хотел основать отделение англикано-православного Содружества и на другой стороне океана. В этой миссии ему очень помогли такие верные друзья православия, как доктор Кольтон, Е. Макноттен и Поль Андерсен из ИМКА. Последний сопровождал его в поездке. Встречи с американцами радовали о. Булгакова, он оценил их благожелательность и широту сердца, однако, был огорчен низким интеллектуальным уровнем православных в США и недостатком экуменического интереса у русского духовенства. Наилучшие впечатления он вынес из встреч со студентами различных епископальных семинарий. Ему понравилась литургия в их церквах и глубоко взволновала служба в соборе Св. Духа в Эванстоне (Иллинойс). Когда священник попросил его помочь при раздаче Св. Даров,

отец Булгаков не смог принять приглашение и это причинило ему настоящую боль[46]. В результате встреч с Епископальной Церковью решено было посылать регулярные пожертвования в Париж. Недостаток экуменически мыслящих православных в то время в Америке помешал распространению там работы Содружества[47].

Положение в США изменилось к лучшему после Второй мировой войны. Несколько молодых богословов из Парижа: о. Александр Шмеман, О. Иоанн Мейндорф и С. С. Верховский возглавили вновь основанную св. Владимирскую семинарию. Она стала выпускать хорошо подготовленных священников, которые подняли уровень приходов и сделали Православную Церковь равноправной участницей Совета Церквей в Соединенных Штатах.

Таковы достижения русского возрождения на экуменическом поле. Исход русских на Запад повлиял на эволюцию католического, англиканского и протестантского богословия. Он возродил интерес к писанию отцов Церкви и облегчил возвращение к истолкованию христианства, свободному от приевшейся полемики, родившейся в эпоху реформации[48]. Русские богословы рассматривали разногласия между Римом и протестантами в непривычном для Запада духе. В Европе центральное место в Церкви занимает организация, отсюда идет рационалистический и юридический подход к природе Церкви, клерикализм и разногласия, касающиеся, главным образом, споров об иерархии. У католиков и протестантов духовенство заняло то место, которое в православии принадлежит всем верующим.

Восточные христиане никогда не разделялись по этим конституциональным вопросам. Духовенство для них не единственный определяющий фактор Церкви, а лишь одно из проявлений ее благодатной жизни во «всеединой соборности». Человек для православного — вершина «тварного мира», он является не только членом организованного общества, но и высшим выражением космической жизни вселенной, а Церковь — не учреж-

дение, но полнота творения, воплощение божественного предначертания вселенной, залог преображения всего сущего, источник победы над разобщенностью, распадом и смертью[49]. Это отношение к церковной организации сделало православие свободным от клерикализма.

Встреча западных христиан с русскими беженцами открыла возможность для новых неиспробованных решений их разногласий, причем православные не вставали на чью-то сторону в дискуссиях о власти иерархии[50]. Обе стороны яснее почувствовали, что у них гораздо больше общего, чем они признавали в пылу конфессиональных споров. Вместо того, чтобы критиковать друг друга, они начали прислушиваться к незнакомому им доселе подходу к христианскому вероучению и внимательно его изучать. Беседы Востока и Запада, прерванные в пятнадцатом столетии, наконец, возобновились. Русские лучше поняли корень спора между Римом и протестантизмом, а православное сознание космического значения Боговоплощения глубже вошло в мышление Запада.

Представители русского возрождения познакомили также Запад с учением о Божией Премудрости-Софии, которая вдохновляла некоторых из их наиболее творческих мыслителей.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ДЕСЯТОЙ

1. Двое из них — русские священники: о. Иосиф Васильев в Париже и о. Евгений Смирнов в Лондоне. Оба активно интересовались жизнью западных Церквей и посылали детальные отчеты Синоду.

2. Вильям Пальмер (1811-79), член колледжа Магдалины в Оксфорде и дьякон Английской Церкви, предпринял смелую попытку пробиться через стену незнания; он несколько раз посетил Россию и даже добивался причастия у православного алтаря.

3. Наиболее известные из обращенных: Анна Свечина (1792-1857), обладала значительным влиянием среди католиков во Франции. (См. « Lettres de M-me Swetchine et journal de sa conversion », Paris, 1865; кн. Зинаида Волконская (1792-1862); Владимир Печерин (1807-1885), автор книги « Замогильные записки », монах в Шотландии и Ирландии; о. Ксавье-Гагарин (кн. Иван Гагарин, 1814-1862) и Иван Мартынов (1821-1894), иезуиты. В противовес этому движению несколько католиков и англикан перешли в русскую Церковь. Наиболее известные из них: французский аббат Владимир Гетте (Guettée, 1816-1892), автор книги о православии, и двое англикан, доктор Овербек и Стефан Хатерлей. Их попытка создать православную общину в Англии не привела к нужным результатам, но вызвала интерес к англиканству в русских церковных кругах. См. Overbeck & Robertson, « The Orthodox Confession of the Eastern Church », London, 1858.

4. См. N. Zernov, *Three Russian Prophets,* London, 1944.

5. Исключением был генерал Александр Киреев (1832-1910), горячий сторонник объединения со старо-католиками. Предварительные контакты старо-католиков и Православных Церквей установились в 1874-75 годах благодаря участию нескольких русских богословов в Боннской конференции, где старо-католики, англикане и православные обменивались взглядами по различным догматическим вопросам.

6. Дружеские контакты накануне падения империи имели значительные последствия для Церкви после революции в изгнании, когда создавалось Содружество св. муч. Албания и преп. Сергия. Его первые председатели, епископ Уолтер Фрир и митрополит Евлогий впервые встретились в России накануне Первой мировой войны.

7. Н. Н. Ладыженский и П. Б. Мансуров, « Материалы из отчетов 1906-1910 годов « Общества ревнителей единения Восточно-Православной и Англиканской Церквей », « По пути сближения Англиканской Церкви и Православно-Восточной », издание и перевод СПБ, 1912.

8. Булгаков, « Автобиографические заметки », Париж, 1946, стр. 94 и сл.

9. Там же, стр. 101.

10. См. N. Zernov, *Moscow, the Third Rome.*

11. См. Mgr. d'Herbigny, *L'aspect religieux de Moscou en Octobre 1925*, Orientalia Christiana, t V-3, n° 20, janvier, 1926, а также книгу «Церковная жизнь в Москве», П., 1926, и К. Николаев, «Восточный обряд», П., 1950.

12. К. Николаев, «Восточный обряд», стр. 210.

13. См. D. Lowrie, *St. Sergius in Paris*, London, 1954, p. 75.

14. С. Булгаков, «У кладезя Иаковля», в сборнике «Христианское воссоединение», Париж, 1933, стр. 29.

15. См. проф. Н. Арсеньев, «Конференция в Лозанне», «Путь», № 10, 1928.

16. С. Булгаков, «Путь», № 13, 1928, стр. 82.

17. *Faith and Order*, Lozanne, 1927, p. 384.

18. L. Hodgson, *The Second World Conference on Faith and Order*, London, 1938, p. 341.

19. Текст письма и список подписей (числом 68) опубликованы в журнале «Соборность», № 11, сент. 1937, стр. 38.

20. См. Zernov, *The Eastern Church and the Ecumenical Movement in the XX Century*, p. 667.

21. Там же.

22. Отец С. Булгаков, «У кладезя Иаковля».

23. Этот вопрос был поднят англиканами во время дискуссии с русскими богословами в Москве в июле 1956 г., но остался без ответа. См. *Anglo-Russian Theological Conference*, London, 1957, p. 69-72.

24. См. «Деяния совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей», Москва, 1949. Патриарх Алексей в своей вступительной речи назвал Римскую Церковь «братской», т. 1, стр. 90. Патриархи Румынии и Сербии несколько раз допускали англикан к причастию.

25. *Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius*, n° 22, p. 8.

26. Там же, p. 14.

27. Этот тезис отстаивал Геннадий, греческий архиепископ Гелиопольский. См. его статью «Главные догматические проблемы, относящиеся к воссоединению Церквей» в сборнике «Христианское воссоединение», Париж, 1933.

28. *Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius*, n° 22, p. 17, 1933.

29. Там же, n° 26, p. 12, 1934.

30. Rev. O. Clark, « Impressions of an Anglo-Catholic at the Conference », N. Zernov, «The Conference at St Albans», С. Безобразов, «Встреча», статьи, опубликованные в «Вестнике», № 3, март 1927. См. также Н. К., «Конференция в Сент-Албанс», «Путь», № 7, 1927.

31. Доклад о второй конференции издан отдельным выпуском Британским студенческим движением, Лондон, 1928.

32. См. N. Zernov, *St Sergius the Builder of Russia*, Лондон, 1939.

33. В Никейском символе прилагательное «соборный» подчеркивает природу Церкви, сочетающую единство со свободой.

34. Обсуждение этого предложения можно найти в книге: R. Lloyd, *The Church of England in the Twentieth Century*, London, 1950, p. 277.

35. См. «Соборность», №№ 7-8, сентябрь и декабрь 1936.

36. См. Eric Mascall, « A Visit to Rumania », Howard Green, « Rumanian Journal », W. Wood, « Rumanian Journal », « Sobornost », n°n° 12, 1937; 13, 16, 1938; 19, 1939.

37. Подробное описание этой работы см.: « The Secretaries' Diaries », « Sobornost », 1934-1947.

38. « Соборность », № 18, 1939, стр. 42.

39. St Basil's House, 52, Ladbroke Grove, London W. 11.

40. 1, Canterbury Road, Oxford. 11 июля 1973 г. новопостроенная православная церковь была освящена соборно тремя епископами (греческим, русским и сербским) в сослужении шести других епископов, 15 священников и трех диаконов — членов англо-православной богословской комиссии, заседавшей в то время в Оксфорде.

41. Содружество св. Андрея возобновило работу в 1961 г. См. N. Zernov, « The Scoto-Russian Fellowship », « Sobornost », n° 9, 1951.

42. N. Zernov, « From the Secretary's Diary », « Sobornost », n° 14, 1938.

43. Марк Бегнер, один из лидеров французского протестантизма, заявил как-то, что русские помогли преодолеть вековой разлад между протестантами и католиками.

44. См. M. Villain, *L'abbé Paul Couturier*, Paris, 1957. G. Curtis, C. R., « Paul Couturier », « Sobornost », Series 3, n° 14, 1953.

45. С 1922 г. свыше сорока авторов, представлявших различные течения в русском ренессансе, опубликовали свои работы с помощью « ИМКА-пресс ».

46. « Автобиографические заметки », С. Булгаков, стр. 126. См. также P. Anderson, « Father Sergius Bulgakov in America », « Sobornost », n° 1, March 1935, p. 38-44.

47. « Соборность », № 1, 1935.

48. Первая и вторая конференции по Патристике проходили в Оксфорде под председательством проф. Ф. Л. Кросса в 1951 и 1956 годах и засвидетельствовали этот новый аспект современного богословия.

49. Профессор А. Карташев предложил группе французских католиков войти с русскими в евхаристическое общение на основе признания идеи, что папская система связывает лишь тех христиан, которые в ней нуждаются. Предложение было с негодованием отвергнуто монсиньором Пьером Батифолем.

50. См. Карсавин, « Церковь, личность и государство », Париж, 1927, стр. 3, а также Л. Зандер, « Бог и мир », т. 2, Париж, 1948, стр. 305-306.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ

Встречи в изгнании русских богословов с христианами Запада открыли римским католикам, англиканам и протестантам прежде малоизвестный им мир современной православной мысли. Эти встречи помогли также и русским яснее понять роль собственной традиции в рамках экуменического христианства.

До приобщения России к Западу в восемнадцатом веке, в стране не существовало рационального богословия в обычном смысле слова. Люди причащались Божественных Тайн, читали Священное Писание, строили церкви, писали иконы, следовали монашескому и аскетическому идеалам, пытались исполнить заветы Нагорной проповеди и в личной, и в общественной жизни; однако за редким исключением они не пробовали выражать свой опыт письменно. Их вера в Триединого Бога и в Боговоплощение находила выражение в искусстве, обычаях, в быту и нормах житейского поведения; они не были сильны в сфере отвлеченного мышления[1].

Контакт с христианским Западом дал толчок русской мысли, но вместе с тем он создал новые препятствия для ее плодотворного развития. Как два страшных врага истинной веры возникли на российском горизонте католичество и протестантство. Западные христиане обладали интеллектуальным превосходством и православ-

ным казалось, что единственная их цель — в покорении Восточной Церкви и разрушении обряда, любовно и верно сохраняемого русскими с начала своего обращения в десятом столетии.

В русских богословских школах схоластическое богословие вместе с латинским языком было введено в восемнадцатом веке. Оно расценивалось православием как опасное и даже отравленное оружие, которым приходится, однако, пользоваться для отражения нападений западных еретиков. Лишь немногие рассматривали новшества школьного обучения как возможность глубже исследовать духовные богатства христианской традиции.

Подчинение Церкви государству, проведенное Петром I и его преемниками, в еще большей степени затруднило развитие русской самобытной мысли. Бдительное правительство всегда сохраняло за собой последнее слово во всех решениях Церкви по любому общественному или политическому вопросу. Православие отождествлялось с косной приверженностью традиционным взглядам. Внутри опекаемой государством христианской общины не допускалось никакого движения. Консерватизм во всех религиозных вопросах как нельзя лучше, казалось, поддерживал абсолютную монархию, построенную петербургскими властями по западному образцу.

В действительности, подобно любому живому телу, Русская Церковь была развивающимся, напряженным и полным внутренних конфликтов организмом. В особенности после раскола в семнадцатом веке внутри христианства в России начались различные религиозные движения. Некоторые из них остались в лоне Церкви, другие ушли в сектантство. Это ревностное искание истины, не прекращавшееся в России, официально тщательно маскировалось. Книги и журналы, выходившие под надзором церковных властей, редко отражали эту сторону русской христианской жизни. Люди, воспитанные в академиях и семинариях, не

решались обсуждать проблемы дня. Вследствие этого, подлинными выразителями русского православия в девятнадцатом веке были светские писатели[2], не связанные государственной и церковной цензурой, строго контролировавшей все официальные православные высказывания. Европейски образованные люди светским языком описывали те, глубоко укоренившиеся представления народного православия, которые возникли еще в века ранней русской истории и сохранились живыми в социальных слоях, не затронутых влиянием Запада. Основное убеждение русского религиозного мышления — признание потенциальной святости материи, единства и священности всего творения и призвания человека соучаствовать в конечном его преображении. Все это объединялось именем Софии, Святой Премудрости, идея которой окрасила долгую эволюцию русского христианства. Образ Премудрости Божией, пророчески вырисовывающийся в Ветхом Завете, лишь фрагментарно рассматривался византийскими богословами. Учение о Софии нашло отражение в писаниях западных мистиков; один из них были признаны, другие отвергнуты Церковью.

Русским было свойственно интуитивное восприятие Святой Софии; храмы и иконы, издавна связанные с ней на Руси, подтверждают это. Не случайно ей посвящены соборы в Новгороде и Киеве, построенные в одиннадцатом веке и до сих пор представляющие собой величайшие достижения церковной архитектуры. Однако в противоположность византийским предшественникам, такое посвящение связывалось не с Логосом, как в Константинополе, а с Богоматерью. Подобное уклонение от издавна установленной традиции Царьграда свидетельствует о независимости и оригинальности мысли и указывает на истолкования христианства, отличные от византийского прототипа. Для русских открылось, что созвучие существует между Премудростью Божией и Богородицей и между Матерью воплощенного Бога и Матерью-землею. Божья избран-

ница Дева Мария является чистейшим и благословеннейшим человеческим существом, в котором вся тварь находит свое завершение и подлинное заступничество. Матерь Божия стала матерью всех людей — падший мир заново открывал в ней свой истинный облик и находил примирение с Господом и Творцом. Иконография Святой Премудрости несла в себе тот же смысл: космос — не простое отражение Славы Небесной, он обладает потенциальной личностью и может поэтому соучаствовать в исполнении предначертаний своего Триединого Творца. Материя открывалась, как духоносное начало, как живой и ответственный участник великой драмы падения и искупления. Человек воплощал в себе эту тесную органическую взаимность плоти и духа. Скорби и радости земного бытия вызывались единством и противоборством духовных и физических элементов его природы. Лишенная духа материя его тела распадается сама собою на первичные элементы; дух, лишенный плоти, теряет силу действия в мире; но дух и материя вместе — необходимы для той конечной цели мира, которая открывается в Премудрости Божией.

Развитие русской культуры стимулировалось стремлением найти ключи к тайне сложной природы человека и его места в космической жизни. Эти проблемы отразились и на русском языке[4]. Искусство и литература следовали теми же путями. Русское христианство антропоморфично, именно поэтому в нем столько любви к Матери Божией, единственной личности человеческой, полной гармонии между душою, духом и телом. Она удостоилась родить Богочеловека, в ней тварь, наконец, становится подлинным соучастником Творца. Это любовное почитание Богородицы — выражение русского подхода к тайне творения и искупления. Г. П. Федотов пишет:

«В отличие от Греции, где “Теотокос” была предметом богословской дискуссии, русские подчеркивали не первую, а вторую часть этого имени — не “Тео”, а

“токос”. Для русских она была прежде всего родительница, мать»[5].

Такое направление мышления говорило о том, что для русских не только дух, но и плоть святы, что природный порядок благ и что греховное состояние лишь временно его поразило. Такое убеждение могло привести и в действительности приводило к опасным искажениям. Некоторые христиане считали тело, очищенное милостью Божией, уже разделяющим славу преображения; другие, в ответ на это настолько унижали тело, что видели в нем главную причину людской слабости и нечистоты. В окончательной форме обе эти тенденции выливались в ереси.

Достоевский со своим даром видеть вещи, скрытые от других, и пророчествовать о грядущих событиях, был первый писатель, вскрывший существование подобной полярности внутри русского христианства. Противопоставление характеров старца Зосимы и монаха Ферапонта в «Братьях Карамазовых» — ключ к пониманию религиозной драмы России. Зосима представляет белое, сияющее, землелюбивое течение православия, Ферапонт — голос черной, отрицающей мир, пораженной страхом религии. Оба имеют глубокие корни в русской почве. Жития преподобного Серафима Саровского (1759-1833) и Амвросия Оптинского (1812-1891), двух великих подвижников девятнадцатого века, проливают свет на описываемое Достоевским мировоззрение русских. Эти подвижники подвергались такой же критике и клевете, какие Достоевский вкладывает в уста противников старца Зосимы.

Достоевский не был богословом в общепринятом смысле слова, однако, он подлинный выразитель русского православия. Образы старца Зосимы и Тихона («Бесы»)[6] — мастерски написанные портреты православных святых, и их учение отражает убеждения, разделяемые многими православными. Константин Мочульский, автор замечательной книги о Достоевском, излагает миссию Зосимы следующими словами:

«Зосима — не представитель русского исторического монашества, он обращен в будущее, как провозвестник нового духовного сознания русского народа. В его религиозности — восторженное чувство божественности мира и богоподобия человека. Он видит мистическое единство космоса и осеянность его Святым Духом (красотою). Отсюда его учение о том, что «все за всех виноваты». Старец живет в свете грядущего воскресения, верит, что творение свободно вернется к Творцу и Бог будет «всяческая во всем». Вера его чужда догматизма, учение о человеке и о мире преобладает над учением о Боге; он говорит мало о Церкви и ничего о мистическом сердце ее — Евхаристии...

Зосима учит о восхождении души к Богу. Ступени этой духовной «лестницы» — страдание, смирение, всеответственность, любовь, умиление, радость; вершина ее — экстаз. «Землю целуй и неустанно, ненасытно люби, всех люби, все люби, ищи восторга и наступления его. Омочи землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий великий, да и не многим дается, а избранным».

Достоевский воплощает в умилительном образе старца Зосимы свое экстатическое мироощущение[7].

Изображение Достоевским русского христианства отрицается всеми, кто не видит в Зосиме подлинного представителя восточной аскетической традиции. Космическое христианство, исповедуемое писателем, рассматривалось некоторыми как опасная ересь; их смущала связь между Богоматерью и Матерью-землею, о которой писал Достоевский, как о глубинной интуиции русского христианства. В романе «Бесы» есть такой эпизод: хромоножка Мария Тимофеевна передает свой разговор со старицей, жившей в монастыре на покаянии за пророчество (дар пророчества преследовался церковными властями):

«Богородица что есть, как мнишь?» — «Великая

мать, — отвечаю, — упование рода человеческого». «Так, — говорит, — Богородица — великая мать, сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная, и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собою землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, — говорит, — горести твоей больше не будет, таково, — говорит, — пророчество»[8].

В этих словах открыты читателю не только некоторые самые интимные религиозные переживания Достоевского, но также и редко выражаемый в словах, но глубоко ощущаемый опыт христианства у русского народа, чьи думы и чаяния писатель научился понимать за годы сибирской ссылки[9].

Достоевский не пытался систематизировать собственные религиозные идеи, оставляя своих героев спорить о них. Нередко он приводил читателей в сомнение, чью же сторону держит он сам.

Дальнейшая разработка софийного толкования христианства принадлежит Владимиру Сергеевичу Соловьеву, наиболее значительному русскому мыслителю девятнадцатого столетия и близкому другу Достоевского. Соловьев — философ академической выучки, острый публицист, проникновенный художественный критик, поэт и самобытный богослов. Однако совсем не эти таланты сделали его зачинателем новой эпохи в эволюции русского православия, а обращение к Святой Софии. Премудрость Божия была для него «подругой вечной» и праведной наставницею. Ради нее готов был на любые жертвы; в служении ей обрел он конечную цель жизни. Соловьев был провидцем. Для российского мистика открылся «мир таинственных духов», скрытый «покровом златотканным» чувственного опыта для обычного человека. Соловьев обладал непосредственным восприятием событий и движений, недоступных большинству, и потому казался даже близким знакомым чудаковатым эксцентриком.

Одно из следствий этой свободы от рабства чувств — его полный иммунитет к грубому материализму и позитивизму, владевшими умами русских западников. Соловьев стоял вне условностей и лозунгов эпохи, его проблемы были чужды и непонятны современникам. Он предчувствовал наступающий перелом в христианском и общественном сознаниях и в то же время был зачарован видением Софийного мира, которое вдохновляло средневековую русскую христианскую мысль, а впоследствии, под влиянием Запада, было полностью забыто школьным богословием его времени. Как только Соловьев заговорил об Агии Софии, Премудрости Божией, его стали обвинять в неслыханном новшестве, чуждом русскому православию. Многочисленные противники не подозревали, что в древности русские христиане были сведущи в космических толкованиях Ветхого Завета. Западная школа философии, основа образования Соловьева, была использована им, чтобы передать читателям свои видения и интуитивные предсказания. Однако содержание последних было столь далеко от предметов, обсуждавшихся в университетских кругах, а поведение его столь несхоже с поведением стандартного профессора, что Соловьев не укладывался в обычные рамки академической жизни. До конца оставался он загадочной и одинокой фигурой, ведя жизнь бродячего учителя мудрости, совершенно не созвучной духу европейской культуры девятнадцатого столетия.

Убеждения, пронизывающие его труды и действия, — интуиция всеединства мира и непрестанного диалога между Творцом и тварью. Согласно Соловьеву, Бог открывается через Воплощение, как нераздельное единство трех Божественных Ипостасей, внутреннюю жизнь и отношение к миру которого в терминах человеческого опыта можно передать, как творческое сосуществование в любви и свободе. Любовь, по мнению Соловьева, это стремление к совершенному единству двух или более, независимых друг от друга, существ. Он описывал цель творения, как волю его промыслителя расширить

сферу Божественного, допустив в нее тварь, наделенную разумом, свободою воли и способностью идти к совершенству. Бог, Единый в Трех Лицах, творит личности; вселенная есть живой организм, и выразитель ее на земле — человек, образ и подобие Божие. Скрытой душою тварного мира для Соловьева была Агия София[10].

Несколько раз происходили у него мистические встречи с ней и он умел различать ее небесную красу за быстро движущимся потоком преходящей жизни. Соловьев посвятил себя служению ей, понимая это как труд во искупление мира от нынешней бездны падения. Действия его вдохновлялись словами Апостола Павла о страданиях твари в Послании к Римлянам[11]. Он был экуменически настроенным христианином, делавшим все для воссоединения Церкви, миротворцем и социальным преобразователем, постигшим тайну животной и растительной жизни. Его мысли о примирении Рима и православия, христиан и евреев, одного класса с другим основывались на единой вере в род людской, обновленный и возвышенный Воплощением, призванный Богом осуществить на земле свободную теократию. Лишь теократия способна обеспечить каждому человеку всю полноту развития его личности стяжанием даров Святого Духа.

Соловьев остро ощущал страшную свободу, данную Творцом своей твари. Он надеялся, что человечество выберет верный путь, и сознавал опасность ошибочного решения. В последней книге «Три разговора» он с поразительной точностью описал пришествие тоталитаризма, сулящего земной рай за безоговорочное подчинение власти обожествляемого вождя. Соловьев не смог убедить современников в приближении тех великих перемен, которые он предвидел; умер непонятым и отверженным, как лже-пророк, однако, после смерти его идеи постепенно все сильнее начали влиять на новое поколение русских философов и поэтов.

Религиозное и художественное возрождение двадца-

того века своим вдохновением обязано этому великому русскому мыслителю. Новое открытие Церкви, расцвет поэзии, религиозные оценки искусства и понимание единства и различия между Россией и Европой — все это заветы Соловьева. Он открыл своим последователям доступ в области духа, закрывшиеся для образованного русского человека около двух веков назад.

Помимо Достоевского и Соловьева, еще один религиозный мыслитель обладал пророческим даром и подготовил почву для богословского возрождения в России. Мы имеем в виду библиотекаря Румянцевской публичной библиотеки, Николая Федоровича Федорова (1828-1903), добрейшей души чудака, не написавшего ни одной книги и записывавшего свои самобытные идеи на клочках бумаги[12]. Обладавший энциклопедическими познаниями, он оказывал глубокое воздействие на всех, кто общался с ним. Достоевский, Толстой, Соловьев — по-разному испытали его влияние. Этот загадочный мудрец полагал, что задача, которую возложил Воплотившийся Господь на своих учеников, состоит в постепенном избавлении от разъединения, враждебности, болезни и, наконец, от физической смерти путем духовного совершенствования и научного прогресса[13]. В этой победе жизни над разложением он видел последний итог нравственного и интеллектуального примирения Бога и творения.

Особенная роль среди русских последователей Федорова, Соловьева и Достоевского принадлежала четырем бывшим марксистам, вождям русского возрождения. Их философия следовала путями, намеченными великими предшественниками. Они углубили и дополнили идеи своих учителей и полнее вошли в церковную жизнь, которую недопонимали христианские мыслители девятнадцатого века. Несмотря на различие исходных позиций, их духовное сходство увеличило силу воздействия на русскую интеллигенцию, а позднее на христианский Запад. Оно заключалось в жизненности и интенсивности их веры: все они прошли через

обращение, принесшее им всеобъемлющее ощущение Бога Живого, который действует в истории, слышит и говорит с отдельными людьми и со всем родом человеческим. Вожди русского возрождения всем сердцем приняли православие. Все богатство церковной мысли, символ веры, благодать таинств, Святое Причастие, общение со святыми, мистический опыт и аскетическая дисциплина — все дары, накопленные тысячелетиями, были восприняты и использованы этими недавними материалистами. Такое полное принятие живой православной традиции не сделало экс-марксистских бунтарей косными или же некритичными в отношении прошлого Церкви и ее современного состояния. Наоборот, оно заострило их ум, расширило горизонты и наполнило огромным ощущением ответственности. Оставаясь бесстрашными борцами с лицемерием, фанатизмом, нетерпимостью, они твердо отстаивали религиозно понятое достоинство личности и важность социальной справедливости, чему христиане столь часто не придают значения[14]. Эти люди были убеждены. что христианство, как никакая иная религия, призывает людей к свободе, и принадлежность к Православной Церкви требует не пассивного подчинения ее авторитету, а полного использования творческих и интеллектуальных сил.

Отец Сергий Булгаков писал:

«Мое основное чувство этой жизни определяется, с одной стороны, моей безграничной церковностью и верностью Церкви в ее конкретном образе православия (...) но, с другой, чувством моей духовной свободы и ее долгом, если можно так сказать, как основным условием и самой стихией моей церковности: «где дух Господень, там свобода...»[15].

Бердяев в автобиографии еще сильнее подчеркивает свою любовь к свободе: « (...) Я, действительно, превыше всего возлюбил свободу. Я изошел от свободы, она моя родительница. Свобода для меня первичное бытие. Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие,

а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира»[16]. Франк добавляет, что человек служит Богу, но «служение его есть необходимо служение свободное»[17].

Свобода — опасная сила, имеющая врагов во всех слоях общества. Представители религиозного возрождения неизбежно подвергались нападкам сторонников сильной власти, для которых диктатура — условие устойчивой и удовлетворительной социальной системы.

Другая особенность этих русских богословов — их «экуменический национализм». Преданные сыны родины, они верили, что любовь к народу делает их истинными представителями русской своеобразной культуры. Вследствие чего либералы, видевшие в подражании Западу вернейший признак прогрессивности, обвиняли их в национальной ограниченности; равно и консерваторы холодно приняли этих новообращенцев, слишком широко и независимо мыслящих, слишком терпимых к Западу, живо интересующихся всеми религиозными и умственными движениями, возникающими далеко за пределами родины. Мыслители возрождения были экуменическими христианами, убежденными, что каждая нация должна внести свой вклад во Вселенскую Церковь, не господствовать над другими, но помогать и обогащать их. Это дружеское отношение к западу, соединенное с приверженностью к собственной восточной традиции, было необычным и вызывающим. Оно перетасовывало традиционные точки зрения и потому было равно непопулярным как среди узкоправославных, так и среди агностиков.

Наконец, они принимали живое участие во всех областях жизни. Их интересы ни в коей мере не ограничивались религией: философия и искусство, политика и наука, социология и государство — все привлекало внимание. Они ощущали цельность мира, во всем опознавали исходный замысел Творца и борьбу твари за осуществление этого замысла или отвержение его.

Вожди возрождения создали особую школу мысли, духовный климат которой невозможно принять ни за какой другой. Вскормленные в лоне германской философии (учителями их были Кант, Шеллинг, Гегель и ново-кантианцы), они, по зову Вл. Соловьева, приобщились также к мистическим традициям Запада (Якову Беме, Мейстеру Экхарду, Сведенборгу и Николаю Кузанскому). Однако источник их вдохновения — русское православие, а мировоззрение их складывалось под влиянием святоотеческого богословия и идейного наследия славянофилов. Часто они не соглашались друг с другом, однако, эти расхождения влияли лишь на практическое приложение их основных убеждений, сходство которых было поразительным у людей столь различного темперамента и образа мыслей.

Наиболее продуманное изложение софиологии дал отец Сергий Булгаков. Его богословские труды вызвали резкие разногласия в русских церковных кругах, и по этому вопросу появилось немало литературы[18]. Отец Сергий Булгаков, а также его друг, о. Павел Флоренский, ушли далеко вперед по пути, впервые намеченному Соловьевым. Агия София, Святая Премудрость, была для Булгакова звеном, соединявшим Бога и мир, делавшим людей любимыми и любящими друзьями и сотрудниками Божественного Творца. Все главные произведения Булгакова — изложение его учения о Софии. Сущность его он суммировал в краткой книге на английском языке: «The Wisdom of God»[19]. Согласно мнению Булгакова, София являет себя в мире через посредство Церкви. Он писал:

«Церковь в мире есть София в процессе становления, в согласии с двойным импульсом творения и обожествления (...). Бог создал мир для того лишь, чтобы обожествить затем его. По существу, мир уже становится Божеским, становится церковным через посредство двоякого откровения (...) в воплощении Слова и в нисхождении Духа Святого[20]. Церковь есть сердце и сущность мира, его скрытая окончательная причина.

Кроме всего, она и сокровищница даров милосердия, источник спасения и вечной жизни (...). Церковь, будучи Богочеловечеством в истории, развивается посредством истории и является неотделимой от жизни человечества во времени. Само человечество может отойти от Церкви и попасть в рабство к вещественным началам мира или к самому себе (Гал. 4,3). Как раз наше время, с его языческим натурализмом или гуманистической идолатрией человека, дает явный пример этого. Однако нагромождение ошибок не в силах уничтожить ту истину, которую они извращают, а истина остается в том, что человек создан быть хозяином творения. Он призван привести все творение к славе Божией»[21]. «Природа не чужда Церкви, она принадлежит ей. Еще менее возможно допустить, что творческая способность человека чужда Церкви (...). История христианства отмечена расцветом человеческого творчества, ибо христианство дало человеку духовную свободу и тем освободило в нем творческий элемент»[22].

Булгаков глубоко ощущал ответственность за все творение, которое для человека — следствие его софийного предназначения[23]. Он рисовал оптимистическую картину конечного этапа эволюции мира:

«Весь мир становится Церковью, (...) лишь в свете софиологии мы можем обозреть все поле того эсхатологического исполнения всех вещей, которое не ограничивается конечным разделением добра и зла на Последнем Суде, но преодолевает даже и это разделение, ибо Бог будет тогда всем во всем, а Премудрость Божия исполнится в твари...[24]. Свобода бунтующей твари не может, в конце концов, устоять против Премудрости Божией с пустыми ресурсами собственного ничтожества; тогда остается лишь одно истинное существование, Божественное. Что не есть Бог — есть ничто; Бог же не ограничивает свободы, но утверждает ее. Свобода сохранится нерушимою даже после победы над силами ада. Победа же эта будет достигнута не путем уничтожения, но освобождением тех Софийных

жизненных сил, что сохраняются даже в изломанном и разъединенном адском существовании. В полноту этого развертывания богатств мудрости должно обязательно войти все, что находит свое исполнение в истории, все достижения и победы над собою, одержанные человечеством»[25].

Отец Сергий Булгаков был погружен в проблемы Церкви, как обожествленного космоса и в исследование цели творческой активности человека во всех областях жизни: экономической, общественной, научной и художественной. Тайна человека привлекала внимание всех лидеров русского возрождения, и разрешение ее они находили в возвращении человечества к Церкви. Для них Церковь не убежище от крушений и конфликтов земной жизни, не приют вечного спасения, а динамичная и действенная сила в истории человечества, главная надежда на освобождение человека от рабства слепым силам природы и деспотизму обожествляемых владык[26].

Русские мыслители возрождения были гуманисты в лучшем смысле этого слова, ибо верили в высокое назначение человека. Интересны некоторые высказывания Бердяева о природе человека:

«Человек не есть продукт космической эволюции, он выше космоса (...). Лицо человека — великая победа духа над материальным хаосом (...)». «Восстание против Творца возможно лишь для высокого существа. Упасть можно лишь с высоты»[27].

Франк развивает ту же тему:

«Из основной идеи «Богочеловечности», как я ее понимаю, вытекает сочетание трезвого сознания несовершенства эмпирического бытия и потому трагизма положения человеческой личности в мире с метафизическим восприятием бытия, как гармонического всеединства, имеющего свою первооснову в абсолютном Духе и абсолютной Святыне (...)[28]. Само учение об очеловечении Бога (...) есть свидетельство некоторого родства между человеком и Богом (...)[29]. Христианская

вера, будучи по самому своему существу религией спасения, спасения человека от его ничтожества, от трагического бессилия его земного существования — есть высшее завершение пророческого сознания нравственной связи между Богом и человеком, близости Бога, как любящего отца, под защитой которого человек обретает последнее удовлетворение исконных нужд своего существа (...)[30]. Человек один дорос (хотя и далеко не сполна) до понимания цели своей жизни и до ответственного руководства ею и, естественно, страдает от неразумности и распущенности своих младших братьев по творению; вместе с тем он сознает свое кровное родство с ними. Так трагизм человеческого бытия совмещается с блаженным, успокоительным сознанием солидарной укорененности всего сущего в Боге»[31].

Любая попытка проникнуть в тайну земной жизни человека с неизбежностью приводит к вопросу о страдании и смерти. Мыслители русского возрождения пытались найти ответ на эти загадки бытия. Франк писал:

«Процесс преображения, просветления, обожествления мира в целом и в каждой человеческой душе совершается через посредство страдания. Ибо страдание, будучи показателем несовершенства мира, есть одновременно необходимый спутник и орудие преодоления этого несовершенства; только через него совершается победа вселенского Смысла и Добра над мировым хаосом. В этом мы вправе чуять и таинственный положительный смысл самого универсального факта смерти»[32].

Опыт страдания и смерти совместим с верою в Бога любви в том только случае, если Творец разделяет страдания своей твари. Согласно Франку:

« Бог — Творец; Бог, нисходящий в мир для страдальческого подвига соучастия в творческом пути спасения; и Бог, внедряющийся в мир изнутри, в качестве Своего Духа — Духа Святости, влекущий мир

обратно в Свое Лоно — эти три лица Божия, выраженные в догмате троичности, суть лишь как бы наружные проявления или аспекты самого неприступного существа Божия»[33].

Другой представитель религиозного возрождения Лев Платонович Карсавин (1882-1952) в своей книге «Философия истории» высказывал сходные идеи:

«Абсолютное представляется как совершенное всеединство. И это понимание Абсолютного не может быть заподозрено в пантеизме или теизме (дуализме) потому, что оно выше теистической и пантеистической концепций, которые возникают только на его основе и в качестве его умаления. Полнота противопоставленности твари Творцу всецело сохраняется и в традиционной формулировке исчерпывается двумя тезисами: тезисом о создании твари из ничто и ее конечности и тезисом о “вечности„ и “неизменности„ Бога»[34].

Концепция всеединства, впервые разработанная Вл. Соловьевым, стала основоположной в философских системах лидеров русского возрождения. Николай Лосский, известный философ, полагал, что:

«Бог в Своей Троичной жизни является абсолютной полнотой бытия, первичной и всеохватывающей внутренней ценностью. Каждая созданная Богом личность наделена качествами, которые, будучи использованы надлежащим образом, делают человека способным достигнуть абсолютной полноты жизни (...)[35]. Первым и основным условием осуществления этой цели является участие тварной личности в совершенной полноте жизни Самого Бога. Достижением этого преодолевается онтологическая пропасть между Богом и миром. Бог нисходит в этот мир актом творения и любви. Второе Лицо Божественной Троицы объединяет человеческую природу со Своей Божественной природой и становится Богочеловеком»[36].

Следуя учению о любви о. Павла Флоренского, автора «Столпа и утверждения истины», Лосский утверждал, что «тварная личность, которая любит Бого-

человека совершенной любовью (т.е. больше, нежели самого себя), становится конкретно единосущной Богочеловеку, и ей даруется милость обожествления. Полнота таких обожествленных личностей составляет Царство Божие»[37].

Согласно Бердяеву: «В Царствие Божие входит вся природа и вся культура, т.е. творческое дело человека, но преображенные»[38].

Введение тварного мира в высшую сферу означает конец его сопротивления Духу. Процесс этот требует двойного действия — нисхождения Божией милости на творение, нуждающееся в такой согревающей и животворящей поддержке, и свободного любовного ответа человека на зов Божий. Бердяев и другие русские мыслители противостояли тому гуманизму, который проповедует независимость человека и полагает, что люди своей властью и изобретательностью способны достичь, если не совершенного, то, по меньшей мере, удовлетворительного разрешения всех проблем. В то же время они критически относились к тенденции западного богословия резко противопоставить естественное — сверхъестественному и видеть цель христианства в победе над естественным, которое, не будучи причастным Царствию Божьему, обречено на разрушение. Их вера в доброкачественность природного порядка и в способность человека с помощью Божией достичь совершенства утверждала ответственность человека за земную эволюцию. Понятие космичности искупления помогло русским мыслителям с новой точки зрения подойти к таинствам и, в особенности, к Евхаристии. Они толковали Святое Причастие как высший момент этого преображения природы. Евхаристия обнаруживала благодатный характер материального мира и провозглашала конечную победу добра над злом[39].

Вожди возрождения не были пиэтистами. Они верили в социальную миссию христианства и живо интересовались практическим приложением своей веры.

Некоторые из них играли ведущую роль в движении «Жизнь и труд». Изгнание ограничило поле их социального опыта, но в годы между двумя мировыми войнами русские ученые вели плодотворные исследования в этой области. Наиболее активными были Георгий Федотов, Илья Бунаков-Фундаминский и монахиня Мария Скобцова. Федотов и Фундаминский основали журнал «Новый град», нерегулярно выходивший в Париже с 1931 по 1939 годы. Вокруг этого издания они собрали деятельную группу сотрудников, принимавших участие и в теоретических обсуждениях, и в практическом применении христианской социальной идеологии. Журнал выражал надежды и опасения вождей русского возрождения о будущем социальном устройстве в России и Европе. В первом номере журнала была помещена статья «Новый град», в которой редакторы сформулировали свою программу: «Не легкомысленная жажда новизны, не слепая ненависть к старине соединила нас, искателей нового града».

Несмотря на плачевную картину современности[40], редакторы не отчаивались. Напротив, они призывали своих последователей героически смотреть в лицо опасности и умножать усилия в борьбе. Их оптимизм основывался на следующих фактах:

«Прежде всего мы не видим исчерпанности ни духовных, ни материальных сил старого человечества. Гигантская трудовая машина расточает без устали свою непрерывно восстанавливаемую энергию. Даже экономические кризисы наших дней являются кризисами перепроизводства. Нигде — ни признаков апатии, равнодушия или лени. (...). Вместе со всеми живыми людьми нашего века мы убеждены, что наше поколение вплотную поставлено перед социальным вопросом — не для теоретического анализа, а для практического его решения. (...). У нас нет готовых рецептов. (...). Мы защищаем вечную правду личности и ее свободы, прежде всего — свободы духа. (...). В охране свободы, как

драгоценного завещания XIX века, мы занимаем позицию консерваторов. Но мы не удовлетворены буржуазным пониманием свободы и ищем для нее новых обоснований. (...). Осуществление социальной правды возможно лишь в христианстве, как общественное выражение абсолютной правды Христовой»[41].

Отказ присоединиться и к консерваторам, и к радикалам вызвал нападки на «новоградцев» с обеих сторон. Среди русских эмигрантов они оставались в меньшинстве.

Интерес к социальному христианству проявили не только сотрудники «Нового града». Франк также выпустил несколько работ, из которых наиболее важная — «Духовные основы общества». Главная тема этой книги — проблема единства и взаимозависимости всех человеческих существ. Согласно автору, индивидуальные сознания, с их сложностью мысли и чувств, являются не исходной точкой, но завершающей стадией длительного процесса дифференциации общечеловеческого опыта.

Франк выступает против преувеличения психологии в современной социологии. Он убежден, что законы, обычаи и общественные нормы носят сверхличный характер, создаваемый многими индивидуумами, продолжающийся намного дольше жизни отдельного человека. Он подчеркивает значение «мы», рассматривая его, как первичную категорию и для личной, и для общественной жизни; приходит к заключению, что гармония между «я» и «мы» возможна лишь при соединении их с высшим и абсолютным существом, которое есть Бог.

«Бог есть единство, в одно и то же время обнимающее извне и определяющее изнутри сущность всех вещей: действительное «я» так же, как и действительное «мы»; поэтому их единственность осуществима лишь тогда, когда «я» передаю самого себя, и «мы» передаем самих себя высшему принципу, то есть Богу. Это объясняет, почему и в каком смысле существование

любого общества должно основываться на религиозном самосознании его членов; крах социального и личного существования, к которому приводит деспотизм и анархия, есть неизбежный результат, рано или поздно следующий за атеистическим, самоутверждающим пониманием жизни»[42].

Конечный этап социальной эволюции описан Франком, как наиболее полное воплощение в человеческом обществе Божественной справедливости, как осуществление той гармонии и свободы, которые составляют Божественную основу жизни[43]. Отсюда вытекает, что только особый строй, воспитывающий чувство солидарности, основанное на взаимной ответственности, и сохраняющий свободу, может удовлетворить высшие запросы людей.

Сходные идеи излагал и С. Булгаков в «Философии хозяйства». Он определял экономическую деятельность людей, как «борьбу человечества с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения стремлений овладеть ими, приручить их, сделаться их хозяином»; превратить природу в «потенциальный человеческий организм»[44]. Этот процесс находит главное выражение во всеобщем факте — еде, указывающем на единство органической и неорганической материи и обеспечивающем основу для роста и размножения всех организмов:

«Питание, еще шире понимаемое, включает в себя не только обмен веществ в указанном значении, но и всю нашу «чувственность», то есть способность аффицироваться внешним миром, получать от него впечатления или раздражения чувств. Мы едим мир, приобщаемся к плоти мира не только устами или органами пищеварения, не только легкими и кожей в процессе дыхания, но и в процессе зрения, обоняния, слуха, осязания, общего мускульного чувства[45]. (...). Только потому, что вся вселенная есть мировое тело возможно возникновение жизни, ее питание и размножение[46]. (...). Человеческое творчество в знании, в хозяйстве, в

культуре, в искусстве — *софийно*. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе, как продукту. Человек может познавать природу и на нее воздействовать, покорять ее, быть ее «царем» только потому, что носит в себе, хотя и в неразвернутом еще виде, потенциально, компендиум всей природы, весь ее метафизичский инвентарь, и в меру его развертывания, актуализирования, он и овладевает природой[47]. (...). Жизнь создается передачей и осуществлением изначально заложенной и животворческой силы. Нам надо расширять жизнь, оживлять природу, быть может, воскрешать угасшую жизнь, но творить жизнь нам абсолютно не дано, одинаково ни микроскопической козявки, ни гомункула в реторте. Поэтому хозяйство есть функция жизни, уже созданной и существующей. Этот божественный огонь, зажженный творческой любовью, есть основа для всего:

И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит...

Вл. Соловьев.

Задача космического и исторического процесса в том и состоит, чтобы этот огонь проник, согрел, осветил всю тварь, всю природу. Все бытие уже есть жизнь, ничего неживого вовсе нет, и лишь тяжелый кошмар наложил на бытие это оцепенение, эту мертвую маску. Смерть есть в мире; да, все родящееся умирает, но есть ли это смерть подлинная и окончательная смерть, а не новое рождение, или перерыв и отсрочка жизни?[48] (...) Будучи одно с природой, человек может воскрешать в себе замерзшие и как бы умершие силы не иначе, как воскрешая и природу, превращая материю в свое тело, отрывая ее от окаменевшего скелета и согревая ее своим огнем. Мир мертвой и косной материи разрешается в мир энергией, за которой скрываются живые силы. Пелены постепенно спадают с трехднев-

ного, четверодневного и смердящего уже Лазаря, который ждет повелительного слова: *Лазаре, иди вон!*»[49].

Магия дохристианского человека и современная наука, плод Воплощения, имеют одну цель: сделать природу послушным слугою человека, расширить владения человека на все необъятное поле материального мира и тем углубить, укрепить и продолжить собственное его земное существование. Постоянное стремление человека преодолеть преграды, которые ставит его физическая природа, выражает желание подняться над этими пределами и сделать собственную природу более совершенным орудием творческого духа. В этой борьбе видение истинного образа мира часто становится для человека смутным и искаженным. Он теряет веру в высокое призвание и сокрушается ужасающим зрелищем безличного космоса, совершающего свое бесконечное движение с точностью часового механизма и подавляющего этим движением бессильное человечество, тщетно пытающееся усмотреть какую-то цель в неисчерпаемом и бесцельном истечении энергии. Подобная капитуляция перед слепыми силами природы в особенности искусительна для тех, кто отрицает существование Бога и утратил живую связь с Творцом вселенной.

В последней главе «Философии хозяйства» Булгаков анализирует марксизм. Согласно его положениям, экономический материализм — попытка метафизического толкования истории; однако марксизм не желает признаться в подобной позиции и претендует оставаться в рамках строго научного описания экономической эволюции. Основополагающее убеждение марксистов в том, что хозяйство играет решающую роль и вся наша культура несет отчетливый его отпечаток. Булгаков указывает на внутренние противоречия марксизма:

«С одной стороны, он есть радикальный социологический детерминизм, на все смотрящий через призму

неумолимой железной необходимости, а с другой — он есть не менее же радикальный прагматизм, философия действия, которая не может не быть до известной степени индетерминична, для которой «мир пластичен» и нет ничего окончательно предопределенного, неотвратимого. Экономический материализм остается беспомощным перед антиномией свободы и необходимости, которую он носит в себе. Как последовательный социологизм, экономический материализм совершенно игнорирует личность, приравнивая ее к нулевой величине. Очевидно, при этой концепции нет места ни свободе, ни творчеству, ни какому бы то ни было человеческому прагматизму, он есть лишь средство ориентировки в целях социального действия. Человек, как он изображается здесь, оказывается ниже антиномии свободы и необходимости, он есть объект необходимости, как камень, как всякий физический предмет; а потому в свете этого воззрения совершенно непонятна возможность борьбы с необходимостью и победы над ней»[50].

Экономический материализм в его марксистской форме исполнен этического пафоса. Он обращен к воле и свободе человека вопреки тому, что отрицает их реальность. Однако несмотря на недостатки и противоречия, марксизм обладает некоторым положительным значением. Булгаков определяет его следующим образом:

«В экономическом материализме остается еще особая жизненная правда, не теоретическая, но практическая, моральная: под личиной холодного рационализма и теоретической жестокости в нем скрывается и грусть человека о самом себе, тоска «царя природы» в плену у стихий этой самой природы, равнодушной, даже враждебной. В этом скорбном учении нашел выражение хозяйственный трагизм человеческой жизни, и в его пессимизме есть глубокая искренность и правдивость. Над человеком тяготеет проклятие, говорит материализм, ибо что же, как не проклятие, — эта неволя разумных существ у мертвой, неосмысленной, чуждой нам

природы, эта вечная опасность голода, нищеты, смерти. И это проклятие зависимости от природы порождает новое, еще злейшее проклятие, экономическое рабство человека человеку, вечную вражду между людьми из-за богатства. Это та природа, которая высказана на первых же страницах книги Бытия как слово Божьего гнева и Божьего суда над согрешившим человеком и всею тварью: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нея во все дни жизни твоей; тернии и муки произрастет она тебе... в поте лица будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят». (Быт. 3, 17-19)[51].

Таковы некоторые из софиологических и социологических заключений о природе человека, к которым пришли русские мыслители. Их образ мысли значительно отклоняется от основных направлений западной философии; однако остается тесно связанным с поисками римской, англиканской и протестантской теологии глубже понять Боговоплощение в свете современных открытий эволюции жизни на земле[52].

Религиозное возрождение XX века — поворотный пункт в истории русской культуры; влияние его на западную христианскую мысль все яснее вырисовывается с течением времени.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ОДИННАДЦАТОЙ

1. См. кн. Е. Трубецкой, «Умозрение в красках», М., 1916. Париж, 1965.

2. Такие, как Алексей Хомяков (1804-60), кавалерийский офицер в отставке; Иван Киреевский (1806-56), высокообразованный помещик; Юрий Самарин (1819-76), публицист и государственный деятель; Федор Достоевский (1821-81); Владимир Соловьев (1858-1900), философ и художественный критик; Николай Федоров (1828-1903), библиотекарь Румянцевской публичной библиотеки. Эти светские богословы были пионерами в исследовании живых традиций русского православия.

3. Яков Беме, Мейстер Экхард, Николай Кузанский и др.

4. См. S. E. Harrison *Russia and the Russian Verb*, Cambridge, 1915.

5. G. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, Cambridge, Mars, USA, 1946, p. 361.

6. « Бесы », 3-я глава (« У Тихона »), « Полное собрание художественных произведений Ф. М. Достоевского », под ред. Томашевского и К. Халаваева, М.-Л., 1926-30, т. 7, стр. 580 и сл. Во всех предыдущих и последующих изданиях произведений Достоевского эта глава из романа « Бесы » выпущена. Напечатана отдельно издательством Inter-Language Literary Associates, N. Y., 1964.

7. Мочульский, « Достоевский », изд. ИМКА-Пресс, 1947, стр. 523.

8. См. « Бесы », ч. 1, гл. IV, от. V.

9. См. Л. Зандер, « Достоевский », изд. в английском переводе, Лондон, 1948, стр. 30 и след.

10. См. разбор Соловьева о Софии; S. Frank, *V. Solovÿev Anthology*, London, 1950, p. 9-13.

11. « Ибо тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от раб-

ства тления в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне...» (Рим. VIII, 19-22).

12. Ученики Федорова собрали его записки в посмертной книге «Философия общего дела», т. 1, Верный, 1906, т. 2, М., 1913. Том 3, напечатанный в Москве накануне революции, был уничтожен по приказу партии. Подробнее см. Н. Лосский, «История русской философии», стр. 75-80, т.т. 1 и 2 перепечатаны в Англии в 1970 г.

13. Пастернак в «Докторе Живаго» следует идеям Федорова, когда пишет: «А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению». Société d'Edition et d'Impression Mondiale, Paris, 1959, p. 17.

14. Бердяев писал: «Христианство должно иметь отношение не только к личной жизни человека, но и к его социальной жизни, ибо социальная жизнь охватывает отношения человека к человеку». «Из записной тетради», Новый журнал, № XLIII, 1955, стр. 158.

15. Булгаков, «Автобиографические заметки», стр. 44.

16. Бердяев, «Самопознание», стр. 58-59.

17. С. Франк, «Духовные основы общества», Париж, 1930, стр. 239.

18. См. С. Булгаков, «Докладная записка о Премудрости Божией», Париж, 1935.

19. *The Wisdom of God*, London, 1937.

20. Там. же, стр. 208.

21. Там. же, стр. 208.

22. Там. же, стр. 210-211.

23. Там же, стр. 212-213.

24. Там же, стр. 217.

25. Там же, стр. 218-219.

26. Ту же мысль встречаем у Пастернака в «Докторе Живаго»: до Христа, говорит он, было лишь «сангвинистическое свинство жестоких, оспою изрытых калигул, не подозревавших, как бездарен всякий поработитель. (...) Века и поколения только после Христа вздохнули свободно». Ук. изд., стр. 17.

27. «Из записной тетради», Новый журнал, № XLIII, 1955, стр. 154 и след.

28. См. С. Франк, «Реальность и человек», стр. 8.

29. Там же, стр. 261.

30. Там же, стр. 225.

31. Там же, стр. 403.

32. Там же, стр. 410.

33. Там же, стр. 411.

34. Л. Карсавин, «Философия истории». Берлин, 1923, стр. 351.

35. N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, N. Y., 1951, p. 258.

36. Там же, стр. 259.

37. Там же, стр. 259.

38. «Из записной тетради», Новый журнал, № XLIII, 1955, стр. 164.

39. См. N. Zernov, *Orthodox Encounter*, London, 1961, ch. VI, «The Meaning of the Holy Communion».

40. Это было время, когда больше десяти миллионов русских мужчин, женщин и детей — жертв коллективизации, погибало в концентрационных лагерях, а Гитлер одерживал победу в Германии.

41. «Новый град», № 1, Париж, 1931, стр. 3-7.
42. «Я и Мы», сборник в честь Петра Струве, Прага, 1925.
43. «Духовные основы общества», стр. 447, 222.
44. С. Н. Булгаков, «Философия хозяйства», ч. 1, М., 1912, стр. 43.
45. Там же, стр. 83.
46. Там же, стр. 88.
47. Там же, стр. 139.
48. Там же, стр. 143-144.
49. Там же, стр. 155.
50. Там же, стр. 315-316.
51. Там же, стр. 321.
52. Труды Пьера Тейара де Шардена (1881-1955) содержат много идей, впервые выраженных деятелями русского религиозного возрождения. См. Т. де Шарден, «Феномен человека», Москва, 1966.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

НАСЛЕДИЕ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

В феврале 1917 года русская интеллигенция одержала, наконец, победу. Ее могучий противник — монархия — сложил оружие, нация освободилась от «тяжелых оков» царской администрации. Но торжество интеллигенции длилось недолго; свобода, о которой мечтали ее вожди, не озарила русской действительности. Иное, еще более тяжелое, единовластие заменило империю.

Существует много легенд о начале революции и о первых шагах большевистской диктатуры. Одна из наиболее живучих — сказка о пролетарском происхождении коммунистической партии. Ее основатель — Владимир Ульянов-Ленин (1870-1924) — типичный представитель радикального крыла интеллигенции, влияние которого на политическую систему, носящую его имя, неизгладимо. По психологии нигилист XIX века, он всю жизнь был поклонником Чернышевского. Эти двое, стоявшие в начале и в конце трагической истории интеллигенции, проявили поразительное сходство в своем мировоззрении, имевшем столь мало общего со стремлениями мифического пролетариата.

Также безосновательно мнение, что движущая сила коммунистической революции — экономические требования рабочих и крестьян, и что они оформили программу и тактику партии. В действительности, и та и другая — создание Ленина, который навязал их партии, а затем

и всей нации. Свои утопические планы он выдал за желание масс улучшить свое экономическое и социальное положение. Его мечты о всемирном интернационале и пролетарской солидарности могли родиться только в голове подпольного профессионального революционера, далекого от повседневных забот трудящихся.

Согласно официальной пропаганде, коммунизм занят практической задачей переустройства общества. Но ленинизм более похож на философскую систему, пытающуюся ответить на вопросы, занимавшие внимание интеллигенции и вызывавшие нескончаемые споры в ее среде. Ленин утверждал, что он знает, что Бога нет, что материя вечна, что физическая смерть ведет к уничтожению личности, что человек, будучи только материей, не обладает свободой и что его счастье зависит от удовлетворения его экономических нужд. Одновременно он призывал своих сторонников к героической и беспощадной борьбе с эксплуататорами, обещая им подлинный земной рай. Его личность сформировалась из противоречий, взращенных в конспиративной атмосфере революционных кружков. Догматический атеист, моралист, отрицавший христианскую этику, прирожденный диктатор, говоривший от имени анонимного пролетариата, он с презрением относился к членам своей партии, но сумел превратить их в послушное орудие для собственного возвышения. Ленин полностью соответствовал образу воинствующего позитивиста, мастерски нарисованного Франком в сборнике «Вехи».

Коммунистическая партия всецело восприняла мировоззрение своего основателя и в течение более чем полувека продолжает повторять его лозунги и слова. Только в свете этой органической связи левой интеллигенции и советской системы можно понять такие ее особенности, как обязательный атеизм, непрекращающаяся борьба с Церковью, уничтожение памятников национальной культуры, дикая нетерпимость к идеологи-

ческим соперникам и, наконец, культ непогрешимых вождей.

Родство между устремлениями интеллигенции и программой партии, несмотря на всю очевидность, одинаково отрицают обе стороны. Для либеральных и социалистических противников ленинизма советский строй — измена демократии и искажение тех идеалов равенства и свободы, ради которых они вели длительную борьбу против империи. Коммунисты, в свою очередь, считают себя представителями воинствующего пролетариата, а не последышами презираемой ими левой интеллигенции, которую они привыкли называть прислужницей буржуазии и предательницей революции.

Существует еще одно ошибочное мнение о причинах поражения интеллигенции. Со времени своего заката она подвергалась постоянным нападкам, ее обвиняли в безнадежной непрактичности, в незнании русской действительности, в наивном идеализме. Как ни справедлива подобная критика — не эти недочеты привели ее к гибели. Светский орден, в течение 70 лет смело боровшийся с монархией, был в одно десятилетие разбит из-за предательства в своей среде, которое обнажило непримиримые противоречия как в теории, так и в практике революционного действия. Тут, воистину, пророческими оказались высказывания о. Сергия Булгакова, в особенности его статья в тех же «Вехах». В ней он выделил один из пунктов революционной психологии, чреватый величайшей опасностью для революционеров в случае их победы: культ героя — спасителя. Он писал, что спаситель может быть лишь один. В случае победы все соперники должны быть уничтожены. Только безжалостный террор обеспечит революционному диктатору роль единственного благодетеля всего человечества. Любое отступление на идеологическом фронте, любое соглашательство с колеблющимися будет иметь для него роковые последствия. Попытки осуществить коммунистическую утопию потребуют многих человече-

ских жертв; единственное оправдание диктатора в утверждении, что герой никогда не ошибается, что ему известны «наукой открытые» законы экономической эволюции, обеспечивающие полное благоденствие всему человечеству.

Булгаков предсказал также, что победит герой, наиболее оторванный от действительности, который будет развивать наиболее нереальные планы и давать самые несбыточные обещания. Ленин действовал в полном согласии с этим. Его щедрость была бесконечна, он хотел осчастливить всех. Солдатам предлагал окончить войну и разойтись по домам, крестьянам раздавал землю, рабочим — фабрики и заводы, недовольным и неудачникам советовал экспроприировать имущество богатых и преуспевающих. Всех, кто смел сомневаться в осуществимости его планов, он объявил врагами человечества, подлежащими скорейшей ликвидации. Ленин был гениальным демагогом, мастером политического обмана. Свои истинные намерения он скрывал даже от ближайших последователей. Подрывая авторитет Временного правительства, обвиняя его в затягивании созыва Учредительного Собрания, Ленин сам разогнал «учредиловку» во время первого же заседания, как только убедился, что ее члены не согласны подчиняться его приказам. Оказавшись у власти, он немедленно начал уничтожать своих идеологических противников из числа бывших соратников. Аресты, а потом и расстрелы тех, с кем он раньше вел революционную работу, вызвали возмущение левой интеллигенции. Когда-то они сами прибегали к террору, борясь с императорской администрацией, но никак не ожидали, что большевики станут применять то же оружие к ним самим. Радикалы тешили себя иллюзиями, что можно иметь две морали: одну, применяемую к противникам справа, другую — к противникам слева. Первых дóлжно убивать, со вторыми следовало только спорить. Ленин отказался поступать согласно этой двойной оценке дозволенного и

недозволенного. Его ученики также жестоко уничтожали своих товарищей по партии, как и монархистов и либералов. В этом была сила большевиков.

Конечная причина падения интеллигенции — не ее беспочвенность, не массовая гибель в лагерях и подвалах ЧК наиболее активных ее представителей, а разочарование в революции как пути для создания лучшей жизни на земле. Интеллигенция погибла из-за своей раздвоенности: одни были готовы идти до конца, другие — в ужасе остановились перед тем, что принесла России победа Ленина. Отрекшись от Христа, они не смогли отвергнуть христианского гуманизма; проповедуя классовую борьбу — сохранили сознание священности любой жизни; исповедуя материализм — хотели сохранить духовные ценности; провозглашая интернационализм — продолжали любить родную культуру; отрицая примат любви — жаждали братского прощения и примирения. Один Ленин был свободен от этой внутренней раздвоенности и потому стал отцом тоталитаризма.

В роковые дни Октябрьского переворота только незначительное меньшинство интеллигенции пошло за большевиками. Наступила пора расплаты для тех, кто не признал Ленина своим вождем. Слишком поздно они увидели, к чему приводит насилие и обман. В застенках ЧК ленинисты из интеллигенции расправились со своими недавними союзниками.

Подобная междоусобная борьба редко приносит победу одной из враждующих сторон. В конечном счете, обычно, успех выпадает на долю третьей партии, и именно это случилось в России. Ленинская диктатура вынесла на поверхность новую социальную группу, которую можно назвать полуинтеллигенцией. Она представляла третью и, наверное, последнюю волну европеизации, настигшую русский народ, и состояла из лиц, не прошедших ни среднюю, ни, тем более, высшую школу. Но они все же учились, кто в ремесленных, кто в других низших учебных заведениях. Это были техники на железных дорогах, почтовые чиновники, мелкие

служащие, помощники аптекарей. С начала XX века их число стало быстро расти, и они оказались восприимчивыми к революционной пропаганде интеллигенции. Выученики ордена, они, однако, не принадлежали к нему. Ленин неожиданно открыл им путь к власти: ему нужны были послушные люди. В первые месяцы ленинской диктатуры из-за массового бойкота интеллигенции служители лабораторий получали назначение руководителей научных институтов, полуграмотные люди становились комиссарами огромных областей. От них не требовалось ни знаний, ни опыта — лишь «пролетарская бдительность» и полная готовность выполнять волю начальства. С предшественниками — интеллигенцией и радикальным дворянством — новый правящий класс объединяло только одно: оторванность от православия и желание подражать Европе. Во всем остальном они были резко противоположны. Как радикальное дворянство, так и интеллигенция вышли из среды, которая знала и любила Церковь. От нее они наследовали христианский гуманизм, который помогал им понимать Запад. Там научились они любить свободу. На почве христианства рождалось и их чувство вины перед крестьянством, желание служить и помочь «народу». Эти чувства были чужды представителям полуинтеллигенции, которые видели в прогрессивных мыслителях не учителей, а соперников. Неожиданное возвышение новых руководителей — результат ни их труда, ни приобретенных знаний, а «завоевание революции». Они чувствовали себя неуверенно и повсюду видели опасных врагов, с которыми могли бороться лишь угрозами и насилием. Запад импонировал им, но оставался незнакомым и непонятным, страшил интервенцией. Высшие классы для них — непримиримый враг, а крестьяне — темная и опасная сила. Они не испытывали симпатий к простому народу и чувствовали свое превосходство над ним, так как больше не носили крестьянской одежды и употребляли малопонятные им, исковерканные иностранные слова.

Полуинтеллигенция всем обязана партии, это были подлинно «советские люди». В начале революции они хотели стереть Россию с лица земли. Массовое уничтожение исторических памятников и икон, срывание крестов с оскверненных церквей, запрещение традиционных праздников и обычаев — их орудие в борьбе с Россией. У них не было прошлого, но они не знали, что у них нет и будущего. Первые годы они вынужденно находились под контролем старых большевиков — тех уцелевших интеллигентов, которые или добровольно, или по принуждению пошли за Лениным, но при первой же возможности жестоко раправились со своими учителями[1].

Выразителем их чаяний оказался грузин, Иосиф Джугашвили-Сталин (1879-1953), обладавший безграничным властолюбием, редкой хитростью и упорством в достижении своих целей. Не знавший никаких нравственных преград, мстительный и завистливый, он умело использовал склоки среди партийной интеллигенции, чтобы нанести ей сокрушительный удар. Сталин не довольствовался физическим уничтожением противника, стремился видеть его униженным, раздавленным, поверженным в прах. В его лице полуинтеллигенция одержала окончательную победу. Остатки интеллигенции сполна заплатили за успех своей революции, испили до дна чашу страданий и глумлений.

Надругавшись и уничтожив интеллигенцию, новые властители России оказались в плену того атеизма и нигилизма, которыми их отравили бывшие учителя. Один из самых странных парадоксов русской революции — крайний идеологический консерватизм сталинцев, которые не сдвинулись ни на шаг с позиций радикалов второй половины XIX века. Левое крыло интеллигенции завещало тем, кто истребил ее, догматический атеизм, нетерпимость и узость, а главное — утопизм, который, потеряв жизненность, стал, однако, одним из главных лозунгов официальной пропаганды, в которую сейчас никто не верит, но которая постоянно пов-

торяется в партийных речах. Хотя современные аппаратчики и советские бюрократы не имеют ничего общего с идеалистами-студентами, которые, жертвуя жизнью, шли в народ, чтобы «просветить» его, они свято хранят наследство, оставленное Чернышевским и Лениным, и всякое отступление от буквы этого «священного писания» карается как опасная ересь, как посягательство на незыблемые основы советского строя. Эта неподвижность, конечно, не случайна, полуинтеллигенция не имеет корней, так как отреклась от традиций своей родины. Творчество нового предполагает любовь и понимание предшествующих этапов развития[2].

Только в одном существенном пункте современные правители решились отступить от заветов учителей. Интеллигенция была влюблена в свободу. Даже ее крайнее левое крыло соглашалось на диктатуру, лишь как на временную уступку необходимости, веря, что с победой пролетариата свобода будет восстановлена. Сталинцы в этом проявили оригинальность: для них свобода мысли и слова — опасное извращение капитализма, а лица, жаждущее ее в социалистическом обществе, рассматриваются, как психически больные и заключаются в психиатрические больницы-тюрьмы. Только таким образом, согласно мнению аппаратчиков, можно предотвратить распространение этой опасной заразы.

Зато сталинцы достигли совершенства в другой области, столь близкой сердцу радикальной интеллигенции, а именно — в культе личности. Преклонение перед героем-революционером, спасителем человечества, возникшее среди студенчества XIX века, достигло своего апогея после Второй мировой войны, когда Сталина возвели на престол всемирного благодетеля, наделенного сверхчеловеческими дарами всезнания и всемогущества.

Смерть жестокого тирана привела к переоценке его культа и замене его старым культом Ленина. Не случайно коммунизм нуждается в ореоле непогрешимого вождя. Глубокие психологические корни этого — в

вере, что террор и насилие — кратчайший путь, ведущий в земной рай. Подобный утопизм означает на практике, что каждый член партии прямо или косвенно вовлечен в уничтожение себе подобных. Только за время диктатуры Сталина погибло, вероятно, около 20 миллионов людей[3]. Это массовое преступление требует нравственного оправдания, и коммунисты ищут его в идеализации своих диктаторов. Даже те члены партии, которых Сталин объявлял предателями и наемниками капиталистов, редко отрекались от веры в непогрешимость своего вождя. Эта поразительная преданность, кажущаяся парадоксальной, имеет свои основания. Отвергнув непогрешимость главы партии, исполнители его воли должны были бы признать себя преступниками, предававшими и убивавшими неповинных людей, а не представителями «прогрессивного» строя, несущего процветание всему человечеству. Любой вид тоталитаризма неразрывно связан с культом деспотов, и чем более утопичен тоталитаризм, тем более унизительны и карикатурны формы подобного культа, обычно выбирающего своими героями лиц, страдающих мегаломанией или паранойей[4].

Таково наследие, оставленное радикальным крылом интеллигенции. Мечта о свободе, равенстве и братстве, которую она надеялась осуществить под знаменем отрицания истины христианства и при помощи насилия, преобразилась в тоталитарный коммунизм с его вездесущей полицией, с самодовлеющей и жадной бюрократией и с низкопоклонством перед большими и маленькими вождями.

Но в годы агонии тот же орден интеллигенции, в лице творческой своей элиты, смело провозгласил истину христианства и нашел новый подход к решению задач построения праведного социального строя. Вожди религиозного возрождения поняли, что свобода, к которой так горячо и беспомощно стремилась интеллигенция, имеет свое основание в христианском откровении о человеке, носящем в себе образ Бога, свобод-

ного Творца вселенной. Вожди возрождения вернулись в Церковь и открыли путь к ней следующим поколениям интеллигенции. Миссия примирения западной образованности с народной традицией православия, которая выпала на долю высших классов России со времени петровских реформ, была в последний час исполнена ими.

«История русской культуры, вся она в перебоях, приступах, отречениях, увлечениях, разочарованиях, изменах и разрывах» — пишет о. Г. Флоровский в заключительной главе исследования о русском богословии[5]. Бердяев, вторя ему, говорит: «Для русской истории характерна прерывность»[6]. Тем не менее, несмотря на все свои изгибы и переломы, духовная история России замечательна верностью основной теме, сосредоточением над тем же вопросом, настойчивыми усилиями найти его правильное решение. В центре ее — поиски правды, смысла земного существования в свете его преображения, приобщения его к небесному царству Святого Духа.

Русская религиозная преемственность резко контрастирует с катастрофическими переменами в государственной жизни. Свободолюбивая, склонная к анархии Киевская и Новгородская Русь; тяжелое, неподвижное Московское царство; пышная, парадная Санкт-Петербургская империя; Советская Социалистическая республика с ее нищим населением и огромной армией, угрожающей всему миру — не этапы непрерывного развития. Они представляются как противоположные друг другу политические образования, только возникающие на одной территории, населенной все тем же народом.

Русские люди дорого заплатили за эти перебои в развитии. Пожалуй, никакой другой народ не понес таких жестоких потерь в населении и памятниках культуры, как русский. Степные кочевники в течение столетий избивали и угоняли их в плен, жгли и разоряли города, оскверняли и разрушали монастыри и церкви. Этот разгром достиг высшей точки при ленинистах,

которые превзошли всех иноземных насильников в своем желании стереть с лица русской земли следы ее христианской культуры. Один из важных пунктов их антирелигиозной программы — запрещение всех видов христианской апологетики, прекращение интеллектуальной жизни Церкви. Советская власть пытается создать непроходимую пропасть между подвластными ей людьми и православными достижениями прошлых поколений.

Религиозное возрождение XX века сделало, однако, неосуществимой эту задачу. Его представители не только восстановили связь между культурой петербургского и московского периодов, но и возвели мост к современной России. Они установили преемственность и тем самым преодолели долгие и мучительные годы разрыва между европейски образованными русскими и основной массой народа. Понимая прошлое, они обрели слова, которые звучат убедительно для духовно пробужденного меньшинства современников и которые в будущем найдут доступ к умам и сердцам новых поколений, пришедших на смену жертвам красного террора.

До возрождения европеизированное меньшинство, за исключением непонятых и осмеянных славянофилов, не могло проследить своего прошлого дальше петровских реформ. Московское царство — чужой варварский мир в их глазах, а до него существовали лишь легенды и фольклор. Особенно интеллигенты страдали от этой расщепленности сознания. В их коллективной памяти образовалась брешь, вызвавшая невроз. Они потеряли способность различать осуществимое и утопическое, столь присущее строителям московского царства. Неудовлетворенные, неуверенные в себе, они проводили время в словопрениях. Желая послужить народу, они редко старались понять его[7].

Философы возрождения нашли утраченное равновесие. Оставаясь на почве культуры XX века, оценили достижения и дары Московской Руси, непонятые предыдущими поколениями интеллигенции, открыли красоту

русской иконы и научились воспринимать ее радостную весть о примирении Бога с человеком. Древние церковные напевы, фрески и архитектура средневековых храмов перестали казаться грубым примитивизмом. Они преодолели долго господствовавший предрассудок, что христианство, в особенности православие, устарело и пригодно лишь для необразованного простого народа, и на собственном примере опровергли мнение, что наука несовместима с верой и что высшее современное знание приводит к атеизму.

Религиозное возрождение обогатило Церковь трудами выдающихся богословов и религиозных мыслителей. Они высоко подняли авторитет православия и довели его до уровня достижений западного христианства. Серебряный век русской культуры, начавшийся в XX веке накануне революции и погубленный ею, прошел под знаком религиозного пробуждения и восстановления преемственности прошлого страны. Все эти достижения сошли на нет с приходом большевистской власти. Нигилизм крайнего левого уклона сделал отчаянную попытку повернуть вспять историю и навязать стране мировоззрение бунтарей-семинаристов XIX века: Чернышевского, Добролюбова и их сподвижника Ткачева. Ленин, Бухарин и Троцкий стремились восстановить пошатнувшийся авторитет бывших кумиров радикальной молодежи. Россия, как в XVIII веке, должна была снова обратиться к Европе, учиться мудрости у Карла Маркса, Энгельса и Фейербаха. Коммунисты хотели повторить опыт, проделанный Петром, еще раз оторвать страну от корней и нарядить в иностранный камзол. Хотя советская диктатура обладает несравнимо более сильной системой принуждения, можно надеяться, что и на этот раз русские сумеют сохранить свою культуру и не растворятся в безличном интернационализме.

В XVIII веке правящий класс целиком перешел на сторону победителя, московская культура ушла в подполье; на долгие годы судьба страны оказалась в руках или иностранцев, или русских, свысока смотревших на

свое прошлое. Сейчас все иначе. Коммунисты тоже пытались «пролетарской культурой» заменить духовное богатство, накопленное народом. Но их попытка была сделана негодными средствами. Они не смогли заглушить классическую литературу XIX века с ее христианским гуманизмом. Нельзя сравнивать бездарность Чернышевского и гениальность Достоевского; как философ Ленин не может соперничать с Владимиром Соловьевым, а Луначарский с Бердяевым. Послушные писатели социалистического реализма не смеют противостоять Пастернаку и Солженицыну. Они могут лишь изгонять своих соперников. Диалектический материализм, как официальная идеология, нуждается в бдительной цензуре и наказании тех, кто дерзает не соглашаться с ним. Непрестанная борьба органов госбезопасности с литературой религиозного возрождения есть явное признание атеистами своего поражения[8]. Велик контраст между энергией, проявляемой коммунистами в деле перекройки всей жизни, их упорным стремлением к мировому господству и скудостью их идеологического багажа. Марксистам удалось остановить развитие творческой культуры в России, но они не смогли заменить ее ничем, кроме ретроградной пропаганды отжившего позитивизма.

Русское религиозное возрождение началось слишком поздно, чтобы вовремя обновить интеллигенцию, но оно обогатило мировую культуру. Это было достигнуто благодаря русской эмиграции, включившей в себя столько ярких представителей религиозно-философской мысли. Побежденные и униженные в своей стране, они пришли на запад, очищенные страданиями, умудренные опытом гонений и вместе с тем без горечи и озлобления. Не желая вступать в спор с прошлым, они смотрели в будущее, обращаясь не только к русским, но и к тем, кто готов читать грозные знаменья наступившей эпохи тоталитаризма. Их не напугало ни падение старого режима, ни страшная разрушительная сила случившейся катастрофы. Вожди возрождения, преодолев соблазн

атеистического утопизма, лучше других могли вскрыть его внутренние противоречия и предсказать неизбежное падение. Но победа истины требует от христиан героической борьбы с упущениями и ошибками. Русские мыслители призывали Запад учиться на горьком опыте Православной Церкви, не пренебрегать социальными и экономическими проблемами, не опираться на защиту государства и не отождествлять себя с политической реакцией. Они особенно настаивали на необходимости примирения разделившихся христиан, сознавая, что конфессиональные различия редко касаются основ веры, которая остается единой у большинства верующих в Боговоплощение.

Представители возрождения приняли горячее участие в экуменическом движении. Они желали единения не только потому, что сознавали мощь врагов Церкви, но и потому, что вдохновлялись радостью сотрудничества с членами других Цервей. В их лице русское православие вышло из изоляции и распространило свое благотворное влияние по всему христианскому миру.

Подводя итоги русского возрождения XX века, можно сказать, что его представители дали убедительное изложение традиционного православного вероучения на языке и в понятиях современной культуры и сохранили для России историческую преемственность в то время, когда она систематически уничтожалась на их родине. Они познакомили Запад с сокровищами русской религиозной мысли и искусства и еще раз доказали, что Бог посылает своих служителей и пророков страждущим и гонимым для их поддержки и утешения.

Вожди возрождения услышали зов Божий и ответили на него как его свободные сотрудники, нашедшие в поклонении истине цель своего существования. Их воссоединение с православием имело большее значение, чем личное обращение. Оно завершило страдный путь русской интеллигенции, этих упорных бунтарей, богоборцев, столь долго сопротивлявшихся евангель-

скому благовестию. Многие члены светского ордена, несмотря на отрицание Бога и Церкви, оставались в глубине сердца полны любви к распятому и воскресшему Спасителю мира. Орден в лице лучших представителей принес покаяние: это было не поражение, а величайшая победа, искупившая все его прошлые ошибки и преступления[9].

Русская революция — одно из переломных событий в истории человечества, восстание людей против их Творца во имя количественного равенства и принудительного единообразия — двух главных современных искушений. В эти роковые годы Русская Церковь явила миру учителей, всемирно провозгласивших вечную истину христианского откровения. Их голос не доходит сейчас до их народа, а имена остаются неизвестными широким массам, но придет время, когда эти последние представители ордена смогут, хотя и посмертно, поделиться своим опытом и мудростью с новыми поколениями русских людей. Хочется верить, что народ воздаст им заслуженную честь и славу и признает как смелых и доблестных сынов своей родины, которые в годы ее тяжких испытаний не сломились и не усомнились, а остались верными ее лучшим достижениям. Память о них не должна умереть.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ДВЕНАДЦАТОЙ

1. Достоевский, с его исключительным даром провидения судеб России, предсказал это отцеубийство в « Братьях Карамазовых ». Иван — это образ интеллигенции, он — атеист, противник Христа, проповедник идеи что все дозволено. Но сам он не решается осуществить выводы из своего учения. На это идет его выученик, Смердяков — типичный представитель полуобразованного класса, презирающий русское и традиционное, полный уверенности в своем превосходстве. « Смердяковы » захватили власть, от которой уклонились « иваны », и безжалостно уничтожили своих наставников в атеизме и уравниловке. В каждом отделе ЧК, среди администрации трудовых лагерей для непокорных, во все годы советской власти можно было встретить « смердяковых », непомерно умножившихся при новом строе.

2. Новым правителям России была сподручна упрощенность ленинизма с его лозунгами, претендующими на окончательное решение всех наиболее сложных вопросов земного существования. Растоптав орден, сталинисты с благоговением сохранили его догматические положения в версии его наиболее фанатичного и одновременно примитивно мыслящего левого крыла.

3. См. Тимашев, « Сталинский террор », Новый журнал, 1961, № 65, стр. 269.

4. 1 мая 1951 г. диктор московского радио сказал: « Не существует и никогда не существовал человек, подобный Сталину, столь богатой, столь плодоносной и столь ведущей гениальности. Он проникает в тонкости любой профессии, в важнейшие проблемы науки. Он поражает своей мудростью, безупречной верностью своих советов мастерам любого дела. Крупнейший ученый и молодой рабочий, колхозник, писатель, архитектор и дипломат с одинаковым восхищением говорят о мудрых и дружеских советах, полученных от Сталина (...). Нет другого такого человека в мире, который видел бы будущее столь ясно, как Сталин. Его предсказания безошибочны. Его планы всегда осуществляются. Время идет, а гений Сталина открывает нам все более великолепные перспективы ». Этот культ хорошо дополняется изображением Сталина в виде новой вифлеемской звезды, возвещающей спасение всему человечеству. См. Kolarz, *Religion in the Soviet Union*, London, 1961, p. 21.

5. Г. Флоровский, « Пути русского богословия », Париж, 1937, стр. 500.

6. Н. Бердяев, « Русская идея », Париж, 1946, стр. 7.

7. Описание этого образа мышления дано Н. С. Трубецким « Европа и человечество », София, 1920 и С. Франком, « Крушение миров », Париж, 1924.

8. О большом интересе образованной молодежи России к книгам, написанным авторами религиозного возрождения, рассказывает К. Ельчанинов в статье « Жива ли вера в Советской России? », « Вестник Рус. студ. христ. движения », Париж, 1961, №№ 62-63.

9. Среди них самым безответственным и губительным для будущего России было убийство кучкой молодых фанатиков императора Александра II в 1881 году. Широкие круги интеллигенции, включая либералов, не нашли в себе ни государственной мудрости, ни морального мужества по достоинству осудить это преступление. Тем самым они поощрили рост террора и усиление реакции, которые подорвали жизненность империи.

БИБЛИОГРАФИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, ИЗДАННОЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РЕЛИГИОЗНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ, ИХ БЛИЖАЙШИМИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЯМИ И УЧЕНИКАМИ ЗА РУБЕЖОМ

Цель данной библиографии — знакомство с тем, что было напечатано в течение полустолетия (1922-1974) русскими эмигрантами на религиозно-философские темы. В этот список включены только авторы русского происхождения и отождествлявшие себя с Православной Церковью. Библиография составлялась также с учетом их участия в религиозном возрождении, которое началось среди интеллигенции в XX веке накануне революции. Более полный список, охватывающий всех религиозных писателей эмиграции, дан мною в другой книге, напечатанной в Бостоне в 1973 году под заглавием «Русские писатели эмиграции: биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре (1912-1972)».

Литературные произведения, религиозная поэзия и книги, перепечатанные из дореволюционных изданий, не вошли в эту библиографию. Недостаток места сделал невозможным перечисление журнальных статей и сборников.

Названия книг печатаются на языке их изданий. Места изданий сокращены следующим образом: для книг, изданных по-русски — Б. - Берлин, Бл. - Белград, Дж. - Джорданвилл, М. - Мюнхен, Н-Й. - Нью-Йорк, П. - Прага. Для книг, изданных на иностранных языках — B - Berlin, L - London, M - Munich, N.Y. - New York, Ox - Oxford, P - Paris.

Лица, желающие ознакомиться с другими библиографиями на ту же тему, могут использовать следующие издания: Е. Спекторский и В. Давац, «Материалы для библиографии русских научных трудов за рубежом»: Том I, Белград, 1931; том II, Белград, 1941; 2-е издание 1972. А также: *List of the Writings of Professors of the Russian Theological Institute in Paris,* edited by L. Zander; 1932, 1937, 1947, 1954, 1965.

Ссылки на эти библиографии обозначены следующими сокращениями: Мат. библ., I, Бл. (1931) и Мат. библ., II, Бл. (1941); Зан. 1932, Зан. 1937, Зан. 1947, Зан. 1954, Зан. 1965.

* * *

АЛЕКСЕЕВ Николай Николаевич (1879-1964)
Родился в Москве. За революционную деятельность исключен из Московского университета (1902). Учился в Дрездене. В 1905 г. вернулся в Россию. Окончил университет в 1906. Для подготовки к профессуре получил заграничную командировку (Берлин, Гейдельберг, Париж, 1908-10). Профессор права Московского универсистета (1916-17). Входил в число руководителей по снабжению русской армии в Иране (1916-17), участвовал в избирательной кампании выборов в Учредительное Собрание (см. Архив русской революции, № 7, Берлин). Инспектор русской школы в Константинополе (1921). Профессор права в Праге и Берлине (1922-31). Профессор в Страсбурге (1931-40). Профессор в Белграде (1940-48) и в Женеве с 1948 г. Умер в Женеве. Участник экуменического движения.

Основы философского права. П., 1924
На путях к будущей России. П., 1927, 76 стр.
Собственность и социализм. П., 1928, 82 стр.
Религия, право и нравственность. П., 1930, 106 стр.
Теория государства. 1931, 188 стр.
Пути и судьбы марксизма. П., 1936.
Куда идти? (К вопросу о новой советской конституции), Б., 1937, 44 стр.
Мир и душа. 1953, 160 стр.
Идея государства. Н-Й., 1954, 442 стр.
Список статей см. Мат. библ., I, Бл., (1931).

АНТОНИЙ, митрополит Сурожский (Андрей Борисович Блум, 1914)

Родился 19 июня в Лозанне в семье дипломата. С 1915 года жил в Персии. В Париже в 1943 году окончил медицинский факультет. Принял тайное монашество, участвовал в Сопротивлении. Занимался медицинской практикой и религиозной работой с молодежью. В 1948 году принял священство и переехал в Лондон. Сначала работал с Содружеством св. Албания и преп. Сергия. С 1950 года настоятель лондонского прихода. 30 ноября 1958 возведен в сан епископа. В 1966 году назначен митрополитом и экзархом Московского патриарха для Западной Европы. Известный проповедник и духовный писатель.

Living Prayer. L, 1966, 125 pp.
School for Prayer. L, 1970, 75 pp.
God and Man. L, 1971, 127 pp.
Meditation on a Theme. L, 1972, 125 pp.
Courage to Pray. L, 1973, 123 pp.

АРСЕНЬЕВ Николай Сергеевич (1888)

Родился 16 мая в Стокгольме. Окончил Московский университет (1910). Приват-доцент Московского университета (1914). Профессор Саратовского университета (1918-20). Покинул Россию в 1920 г. Профессор в Кенигсберге (с 1921 г.) и на православном факультете

Варшавского университета (1926-1938). С 1948 г. профессор Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Видный участник экуменического движения. Лектор многих европейских и американских университетов.

Жажда подлинного бытия. Б., 1922, 231 стр.

Die Kirche des Morgenlandes. B, 1926, 103 pp. (Фр. пер. - 1928, румын. пер.).

Mysticism and the Eastern Church. L, 1927, 180 pp. (Нем. пер. - 1925, рус. пер. - 1934).

О литургии и таинстве Евхаристии. П., 1928, 60 стр.

Die Russische Literatur der Neuzeit. Mainz, 1929, 40 pp.

О современном положении христианства. Варшава, 1927.

Православие, католичество и протестантизм. П., 1930, 200 стр. 2-е изд., 1950, 145 стр.

Эллинский мир и христианство. Варшава, 1933, 76 стр.

Die Urchristliche Realismus. Kassel, I-II, 1933-35.

Из жизни Духа. Варшава, 1935, 174 стр.

Религиозный опыт ап. Павла. Варшава, 1935, 23 стр. М., 1960.

We Beheld His Glory. L, 1937, 220 pp.

Монашество и мистицизм восточной Церкви (по-румынски). Cernauti, 1940, 75 pp.

The Holy Moscow. L, 1940, 148 pp. (Фр. пер. - 1948, нем. пер. - 1940).

Из русской культурной традиции. Франкфурт, 1958, 299 стр.

Преображение мира и жизни. Н-Й., 1959, 235 стр. (Нем. пер. - 1955).

La piété Russe. Neuchâtel, 1963, 141 pp. (Англ. пер. - 1964).

Die Geistigen Schicksale des Russischen Volkes. Graz., 1966, 450 pp.

О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966, 285 стр. К книге добавлена полная библиография.

О Достоевском. Брюссель, 1972, 64 стр.

Единый поток жизни. Брюссель, 1973.

Revelation of Life Eternal, 1973, 104 pp.

Дары и встречи жизненного пути. Готовится к печати.

Список статей см. Мат. библ. I, Бл., 1931 и II, Бл., 1941.

АФАНАСЬЕВ, протоиерей Николай Николаевич (1893-1960)

Родился 4 сентября в Одессе. Поступил на математический факультет университета. Участвовал в Первой мировой войне. Покинул Россию в 1920 году. В 1925 году окончил богословский факультет Белградского университета. Преподавал в Скополье (1925-30). С 1930 года — профессор канонического права в Православном богословском институте в Париже. Рукоположен в 1940 году. С 1941 по 1947 год — настоятель русского прихода в Тунисе. Доктор богословия (1950). Умер в Париже 12 декабря.

Авторитет государства и вселенские соборы (на сербском языке). Скополье, 1927, 67 стр.

Трапеза Господня. П., 1952, 93 стр.

Значение мирян в жизни Церкви. П., 1955, 78 стр.

Церковь Духа Святого. П., 1971, 332 стр. (Книга содержит краткий биографический очерк и библиографию).

Перечень статей можно также найти у Зан. 1937, 1947, 1954, 1965 и Мат. библ., II, Бл. (1941). См. также журнал «Irenikon», 1967, No. 2.

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874-1948)

Родился 6 марта в Киевской губернии. Его отец — гвардейский офицер, мать — урожденная княгиня Кудашева. Вместо Пажеского корпуса поступил в Киевский университет, был исключен в 1898 г. и сослан в Вологду. Стал членом социал-демократической партии. В 1901 г. опубликовал первую книгу «Субъективизм и индиви-

дуализм в социальной философии». Учился в Германии, вернулся в Петербург в 1904 г. Принял участие в сборнике «Вехи» (1909), издал ряд книг по религиозной философии: «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества» (1916). Избран профессором философии Московского университета (1917), а в следующем году выгнан из профессуры Лениным. Участвовал в сборнике «Из глубины» (1918). Преподавал в Вольной академии духовной культуры (1918-1922). Выслан из России (1922). Возглавлял Религиозно-философскую академию в Париже (1925-1940). Редактор журнала «Путь» (1925-1940). Умер в Париже 24 марта.

О личности и творчестве Бердяева существует обширная литература на английском, немецком и французском языках.

Миросозерцание Достоевского. Б., 1923, 238 стр., П., 1938, (Нем. пер. - 1925, англ. - 1934, фр. - 1932, исп. - 1935, итал. - 1942, швед. - 1948).

Смысл истории. Б., 1923, 268 стр. П., 1969 (Нем. пер. - 1925 и 1950, серб. - 1931, англ. - 1936, исп., чилийск. - 1936, фр. - 1949).

Философия неравенства. Б., 1923, 244 стр. П., 1970.

Новое средневековье. Б., 1923, 258 стр. (Фр. пер. - 1927, нем. - 1927 и 1950, исп. - 1932, серб. - 1932, англ. - 1933, гол. - 1935, дат. - 1936, польск. - 1935, венг. - 1935).

Константин Леонтьев. П., 1926, 268 стр. (Фр. пер. - 1937, англ. - 1940).

Философия свободного духа. I и II, П., 1927-28, 271 стр. и 275 стр. (нем. пер. - 1930, фр. - 1938, англ. - 1935, итал. - 1937, исп. - 1954).

О самоубийстве. П., 1931, 45 стр.

Христианство и антисемитизм. П., Б., Д., 32 стр.

Христианство и классовая борьба. П., 1931, 138 стр. (Англ. - 1933, фр. - 1933, исп. - 1935, польск. - 1935, итал. - 1936, серб. - 1936, болг. - 1936).

О назначении человека. П., 1931, 318 стр. (Англ. пер. - 1935, нем. - 1935, фр. - 1935, исп. - 1947, греч. - 1950).

Я и мир объектов. П., 1934, 187 стр. (Фр. пер. - 1936, англ. - 1938, итал. - 1948, исп., мексик. - 1948, нем. - 1951).

Судьба человека в современном мире. П., 1934, 84 стр. (Англ. пер. - 1935, нем. - 1935, фр. - 1936, гол. - 1936, дат. - 1944, япон. - 1946, итал. - 1947).

Дух и реальность. П., 1937, 175 стр. (Англ. пер. - 1937, фр. - 1943, нем. - 1949).

The Origin of Russian Communism. L, 1937, 239 pp. (Нем. пер. - 1937, фр. - 1938, исп., аргент. - 1939, гол. - 1939 и 1948, итал. - 1944).

О рабстве и свободе человека. П., 1939 (Англ. пер. - 1939, фр. - 1946, гол. - 1947, итал. - 1952, нем. - 1957, исп. - 1955, япон. - 1954).

Русская идея. П., 1946, 259 стр. (Англ. пер. - 1947, гол. - 1947, фр. - 1954 и 1970, нем. - 1954).

Опыт эсхатологической метафизики. П., 1947, 218 стр. (Фр. пер. - 1946, англ. - 1952, нем. - 1954).

Самопознание. П., 1949, 375 стр. (Англ. пер. - 1950, нем. - 1953, исп. - 1954, гол. - 1952).

Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. П., 1952 (Фр. - 1947, англ. – 1949, нем. - 1952).

Царство духа и царство кесаря. П., 1951, 165 стр. (фр. - 19151, англ. - 1952, нем. - 1952, исп. - 1953, итал. - 1954, япон. - 1955).

Truth and Revelation. L, 1953, 156 pp. (Фр. - 1951, японск. - 1955).

Истоки и смысл русского коммунизма. П., 1953, 160 стр. (Фр. - 1954).

The Meaning of the Creative Act. L, 1955. (Фр. - 1955).

Хомяков. Москва, 1912, 250 стр., переиздано в Англии в 1971 г.

Духи русской революции. П., 1972, 38 стр.

Подробная библиография дана в «Bulletin de l'Association Nisolas Berdiaeff». No. 1, 1953. No. 2-3, 1954-57.

БУЛГАКОВ, протоиерей Сергей Николаевич (1871-1944) Родился 16 июня в Ливнах в семье священника. Учился в семинарии. Стал атеистом и окончил гимназию. Изучал марксизм. В 1894 г. окончил Московский университет. В 1896 г. опубликовал труд «О рынках при капиталистическом производстве», а в 1901 г. — «Капитализм и земледелие», 2 тома. Профессор Киевского политехникума (1901-1905). Член Второй Государственной Думы (1906). Профессор Московского Коммерческого института (1906-10). Участвовал в сборнике «Вехи» (1909). Опубликовал «От марксизма к идеализму» (1903), «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет невечерний» (1917), «Тихие думы» (1918). Профессор Московского университета (1917). Рукоположен в священники 11 июня 1918 г. Член Всероссийского Собора (1917-18 гг.). Переехал в Крым (1919), а 1 января 1923 г. был выслан из России. Профессор церковного права на русском юридическом факультете в Праге (1923-25). Профессор догматики в Богословском институте в Париже (1925-44). Видный участник экуменического движения. Вице-председатель Содружества св. Албания и преп. Сергия. Руководитель Русского студенческого христианского движения. Один из наиболее значительных представителей православной мысли за рубежом.

На пиру богов. София, 1921, 118 стр.

Свв. Петр и Иоанн. П., 1926, 91 стр.

Купина неопалимая. П., 1927, 288 стр.

Die Tragoedie der Philosophie. Darmstadt, 1927.

Друг жениха, П., 1927, 276 стр.

Карл Маркс как религиозный тип. Варшава, 1929, 39 стр.

Лестница Иаковля. П., 1929, 229 стр.

Философия хозяйства (на японском языке). Токио, 1926.

О чудесах Евангельских. П., 1932, 115 стр.

Икона и иконопочитание. П., 1931, 166 стр.

Агнец Божий. П., 1933, 224 стр. (Фр. пер. - 1943).

The Orthodox Church. 1, 1935, 224 pp. (Фр. - 1932, румын. - 1933).

Докладная записка о Премудрости Божией. П., 1935, 64 стр.

Утешитель. П., 1936, 447 стр. (Фр. пер. - 1947; итал - 1972).

The Wisdom of God. L, 1937, 220 pp.

Радость Церковная. П., 1938, 98 стр.

Невеста Агнца. П., 1945, 621 стр.

Автобиографические заметки. П., 1946, 165 стр.

Апокалипсис Иоанна. П., 1948, 353 стр.

Философия имени. П., 1953, 278 стр.

Жизнь за гробом. П., 1955, 16 стр.

The Vatican Dogma. South Canaan, Pa, 1959, 91 pp.

Dialog Zwischen Gott und Mensch. Marbourg, 1961.

Православие. П., 1965, 403 стр.

Дневник Духовный. Готовится к печати.

Обзор богословских трудов о. Булгакова дан Л. А. Зандером в 2-х томном сочинении «Бог и мир». П., 1948.

Полная библиография его трудов дана в «Памяти о. Сергия Булгакова». П., 1945, составленной Л. Зандером. Также Зан. 1932, 1937, 1947, 1954, 1965, и Мат. библ. I. Бл., (1931), Мат. библ. II. Бл. (1941).

В эмиграции были перепечатаны его следующие дореволюционные книги:

От марксизма к идеализму. Москва, 1903, 347 стр. Франк., 1968.

Два града. Москва, 1911, 313 стр. Gregg Press Farnham, England, 1971.

Философия хозяйства. Москва, 1912, 334 стр. Gregg Press Farnham, England, 1971.

Свет невечерний. Москва, 1917, 425 стр. Gregg Press Farnam, England, 1971.

ВЕЙДЛЕ Владимир Васильевич (1895)

Родился 1 марта в Петербурге. Окончил исторический факультет Петербургского университета (1916). Профессор Пермского университета (1918-1920). Преподаватель истории искусства в Петрограде (1920-24). В 1924 г. покинул Россию. Вернулся в Церковь под влиянием о. Сергия Булгакова. Профессор христианского искусства в Богословском институте в Париже (1932-52).

Умирание искусства. П., 1937.

La Russie absente et présente. P, 1949. (Англ. пер.-1952, исп.-1950)

The Baptism of Art. L, 1950.

Вечерний день. Н-Й., 1953, 219 стр.

Задача России. Н-Й., 1954, 238 стр.

Les Abeilles d'Aristée. P, 1954.

Рим. П., 1967.

Безымянная страна. П., 1968, 164 стр.

О поэтах и поэзии. П., 1973, 203 стр.

После «Двенадцати» (Блок). П., 1973, 67 стр.

Статьи, см. Зан. 1954.

ВЕРХОВСКИЙ Сергей Сергеевич (1907)

Родился в Костроме 5 июля. Покинул Россию в 1921 году. Учился в Братиславе (Чехословакия) и Париже. Профессор догматики в Богословском институте в Париже (1944-1951). С 1951 года преподает тот же предмет в Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Один из руководителей Русского студенческого христианского движения за рубежом.

Православие и жизнь (редактор). Н-Й., 1953, 411 стр.

Бог и человек. Н-Й., 1956, 415 стр.

Статьи, см. Зан. 1954.

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (1877-1954)
Родился в Москве. В 1899 году окончил юридический факультет Московского университета. В 1914 г. защитил диссертацию «Этика Фихте» и получил кафедру философии в Московском университете. Выслан из России в 1922 г. Член Религиозно-философской академии в Париже. Сотрудник ИМКА-ПРЕСС. Вместе с Бердяевым редактор журнала «Путь». Профессор Богословского института в Париже. После войны жил в Женеве, где и скончался.

Русская стихия и Достоевский. Б., 1923.
Вера, неверие и фанатизм. П., 1929, 30 стр.
Христианство и социальный вопрос. П., 1929, 38 стр.
Сердце в христианской и индийской мистике. П., 1929, 77 стр.
Этика преображенного эроса. П., 1931, 273 стр.
Decartes, avec Jacques Maritain. P, 1931, 107 pp.
Кризис индустриальной культуры. Н-Й., 1952, 350 стр.
Трагизм возвышенного и спекуляция на понижении. П., 1933, 15 стр.
Философская нищета марксизма. (Под псевдонимом Б. Петрова). Франкфурт, 1952, 232 стр.
Вечное в русской философии. Н-Й., 1955, 296 стр.
Статьи, см. Зан. 1937, 1947, 1954, 1965 и Мат. библ. I, Бл., (1931).

ГОРОДЕЦКАЯ Надежда Даниловна (1901)
Родилась в Москве 28 июля в семье литератора. Училась в Гатчине и в Полтаве. В 1919 году покинула Россию, жила в Югославии, в 1924 г. переехала во Францию, занималась литературой и журналистикой. Автор романов: «Несквозная нить», П., 1929, 163 стр., франц. пер; «Les mains vides», P, 1931; «Мара», П., 1931, 193 стр.; «L'exil des enfants», P, 1936, 296 pp.

В 1934 прошла курс богословия в College of the

Ascension, Birmingham. В 1938 г. защитила диссертацию в Оксфордском университете. Лектор при Содружестве св. Албания и преп. Сергия. Для православных студенток основала дом св. Макрины в Бирмингаме (1939), открытию которого помешала война. С 1942 г. работала для доктората в Оксфорде. Первая женщина, прочитавшая курс на богословском факультете. Доктор философии (1944). Лектор по русской литературе (1945-1956). Профессор Ливерпульского университета (1956-1968). Заслуженный профессор (1968). Много раз печаталась в английских журналах и выступала с лекциями в американских университетах.

The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. L, 1938, 185 pp.

Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoevsky. L, 1951, 244 pp.

ЕВДОКИМОВ Павел Николаевич (1901–1970)

Родился в Петербурге 2 августа. Поступил в Киевскую Духовную академию (1918). Покинул Россию в 1920 г. Участвовал в работе РСХД. Окончил Богословский институт в Париже (1828). Преподавал в французских школах. С 1953 г. профессор нравственного богословия в Богословском институте в Париже. Участник экуменического движения. Умер 16 сентября.

№№ 73-74 журнала «Contacts» П., 1971, посвящены памяти П. Н. Евдокимова.

Dostoievski et le Problème du Mal. Lyon, 1942.

Le Mariage, Sacrement de l'Amour, Lyon, 1944.

La Femme et le Salut du Monde, P, 1958, 272 pp. (Нем., гол. и исп. перев.).

L'Orthodoxie. P, 1959, 351 pp. (Нем., польск., итал., англ. и греч. перев.).

Introduction à Dostoievski. Cartagena, 1959.

Gogol et Dostoievski ou la Descente en l'Enfer. P, 1961, 307 pp. (Нем. пер. — 1965).

Sacrement de l'Amour. p, 1962, 267 pp. (Нем. и исп. перев.).

Les Âges de la Vie Spirituelle. P, 1964, 234 pp.
La Prière de l'Eglise d'Orient. P, 1966, 206 pp.
The Struggle with God. Glen Rock, 1966, 298 pp.
L'Art Sacré et l'Icône. P, 1967.
La Connaissance de Dieu selon la Tradition Orientale. Lyon, 1967, 158 pp.
L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe. P, 1970, 111 pp.
Le Christ dans la Pensée Russe. P, 1970, 244 pp.
L'Art de l'Icône, Théologie de la Beauté. P, 1970, 301 pp.
La Sainteté dans la Tradition de l'Eglise Orthodoxe. P, 1971.
L'Amour Fou de Dieu. P, 1973, 192 pp.

ЕЛЬЧАНИНОВ, протоиерей Александр Викторович (1881-1934)
Родился 1 марта в г. Николаеве. Сын офицера. Окончил исторический факультет Петербургского университета. Отказался от академической карьеры и поступил в Московскую Духовную академию. Секретарь Московского Религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева (1905). Преподавал в гимназии Левандовского в Тифлисе. Покинул Россию в 1921 г. и поселился на юге Франции. Был руководителем Русского студенческого христианского движения. Принял священство. Умер в Париже 24 августа.
Памяти отца Александра Ельчанинова. П., 1935, 75 стр.
Записи. П., 1935, 2-3 изд., 1962. (Нем. пер. - 1964).
The Diary of a Priest. L, 1967, 255 pp.

ЗАНДЕР Валентина Александровна, урожд. Калашникова (1894)
Родилась 26 августа в Петербурге. В 1913 г. окончила Высшие женские курсы. Покинула Россию в 1920 г., в 1923 г. переехала из Турции в Париж. Член Русского студенческого христианского движения. Вместе с

мужем Л. А. работала секретарем движения в Латвии и Эстонии (1929-31). Секретарь женских Богословских курсов в Париже. Участница экуменического движения.

В. Калашникова. *О русских православных братствах.* П., 1925.
Les Implications Sociales de la Doctrine de la Trinité. P, 1936, 23 pp.
La Fête de l'Epiphanie. Troyes, 1948, 19 pp.
La Pentecôte. Troyes, 1948, 20 pp.
La Fête de Noël. Troyes, 1949, 16 pp.
St. Seraphim de Sarov (R). P, (Б.Д.), 64 pp.
Seraphim von Sarov. Düsseldorf, 1965.
Христос – Новая Пасха. Брюссель, 1967, 32 стр.

ЗАНДЕР Лев Александрович (1893-1964).
Родился 19 февраля в Петербурге. Окончил Императорский Александровский лицей и в 1913 г. Петербургский университет. Учился в Германии (1913-14). Участвовал в войне (1914-17). Преподавал философию во Владивостокском университете (1919-20). Покинул Россию в 1922 г. В 1923 г. переехал из Китая в Чехию. Секретарь Русского студенческого христианского движения. Работал во Франции, Латвии и Эстонии. Член Содружества св. Албания и преп. Сергия. Видный деятель экуменического движения. Организатор поездок православного хора по европейским странам. Лектор о православии в Германии и Швейцарии. Умер в Париже 17 декабря. Биография в «Вестнике РСХД», №№ 75-76, 1965.

К. Леонтьев и прогресс. Пекин, 1921.
Dostoevsky. L, 1948, 140 pp.
Бог и мир (Миросозерцание о. С. Булгакова). П., 1948, т. I, 479 стр., т. 2, 286 стр. (Нем. пер. — 1952).
Evangelisches und Orthodoxes Christentum. Hamburg, 1952.
Vision and Action. L, 1952, 229 pp. (Нем. пер. — 1959).

L'Orthodoxie occidentale. P, 1958. (Нем. пер. — 1959, англ. — 1960).

Тайна добра. Проблема добра в творчестве Достоевского. Франкф., 1959, 154 стр.

Images greques. P, 1961.

Sammelband. Marburg, 1966.

ЗЕНЬКОВСКИЙ, протоиерей Василий Васильевич (1881-1962).

Родился 4 июля в г. Проскурове. Окончил гимназию в Киеве. В 15 лет под влиянием Писарева стал атеистом. Изучал естественные науки и психологию в Киевском университете. Вернулся в Церковь под влиянием Владимира Соловьева. Профессор психологии (1915-19), член Украинского Церковного Собора (1919). Профессор Белградского университета (1920-23). Директор Педагогического института в Праге (1923-1926). Профессор Богословского института в Париже (1926-62). Рукоположен в 1942 г. Председатель Русского студенческого христианского движения (1923-62). Умер в Париже 5 августа. «Вестник РСХД», №№ 66-67, 1963 посвящен его памяти.

Психология детства. Б., 1923, 279 стр. (Серб. и польск. пер. — 1955).

Русские мыслители и Европа. П., 1926. (Англ. пер., Мичиган — 1952, серб пер.).

Вопросы пола. П., 1926, 71 стр.

Дар свободы. П. (Б.Д.), 23 стр.

О чуде. П., 1928.

На пороге зрелости. П., 1929, 1953.

Проблема воспитания в свете христианской антропологии. П., 1934, 267 стр.

История русской философии. П., т. 1, 1948, 469 стр., т. 2, 1950, 477 стр. (Англ. пер. — 1953, фран. — 1953-55).

Das Bild des Menschen in der Ostlischen Kirche. Stuttgart, 1953.

Grundlagen der Orthodoxen Anthropologie. Stuttgart, 1953.

Наша эпоха. П., 1955, 47 стр.

О мнимом материализме русской науки и философии. М., 1956, 72 стр.

Апологетика. П., 1959, 260 стр.

Русская педагогика XX века. П., 1960.

Н. В. Гоголь. П., 1961, 262 стр.

Основы христианской философии. т. 1, Франкфурт 1961, 149 стр; т. 2, П., 1964, 186 стр.

Редактор «Вопросов религиозного воспитания и образования». I-III, П., 1927-28, и «Бюллетеня религиозно-педагогического кабинета».

Зан. 1932, 1937, 1947, 1954, 1965. Мат. библ. I, Бл., (1931) и Мат. библ. II, Бл., (1941).

ЗЕРНОВ Николай Михайлович (1898)

Родился 9 октября в Москве в семье врача. В 1921 г. покинул Россию. Окончил Богословский факультет Белградского университета в 1925 г. Секретарь Русского студенческого христианского движения (1925-32). Первый редактор «Вестника РСХД» (1925-29). Секретарь и вице-председатель Содружества св. Албания и преп. Сергия (1935-47). Доктор философии Оксфордского университета (1932). Лектор по восточной православной культуре в Оксфордском университете (1947-1966). Ректор Католикатского колледжа в Южной Индии. Профессор экуменического богословия в Дрю, Айова, и Дюк университетах (Америка). Директор дома св. Григория Нисского и св. Макрины, Оксфорд. Доктор богословия Оксфордского университета (1966).

Moscow the Third Rome. L, 1937, 112 pp. (5 изд.).

St. Sergius, Builder of Russia. L, 1939, 1955 pp.

The Church of the Eastern Christians. L, 1942, 114 pp. (4 изд.).

Three Russian Prophets (Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev). L, 1944, USA, 1974. 171 pp. (Норвеж. пер.).

The Russians and Their Church. L, 1945, 196 pp. (4 изд.) Греч. пер. — 1972.

The Reintegration of the Church. L, 1952, 128 pp.

Ruslands Kirke og Nordens Kirker. Copenhagen, 1954 (Швед. изд. — 1955, финск. изд. — 1958).

Вселенская Церковь и русское православие. П., 1952, 315 стр.

The Christian East. Delhi, 1956, 138 pp.

Eastern Christendom. L, 1961, 326 pp. (итал. и испан. перев).

Orthodox Encounter. L, 1961, 200 pp.

The Russian Religius Renaissance of the XX Century. L, 1963, 410 pp.

На переломе (ред.). П., 1970, 478 стр.

За рубежом (ред.). П., 1973, 561 стр.

Биографии и библиография русских зарубежных авторов по богословию, религиозной философии, истории Церкви и православной культуре. Бостон, 1973.

Русское религиозное возрождение XX века. П., 1974.

Статьи, см. Зан. 1937 и Мат. библ. II, Бл., (1941).

ИЛЬИН Владимир Николаевич (1891)

Родился 16 августа около Киева. Окончил Киевский университет по естествознанию в 1913 г., по философии в 1917 г. Покинул Россию в 1919 г. Преподавал богословие в Берлине и в Париже. Музыковед. Лектор на съездах Русского студенческого христианского движения.

Преподобный Серафим Саровский. П., 1925, 206 стр. Н-Й., 1971.

Запечатанный Гроб - Пасха Нетления. П., 1926, 128 стр.

Всенощное бдение. П., 1927, 220 стр.

Загадка жизни. П., 1929, 116 стр.

Материализм и материя. 1928, 32 стр.

Атеизм и гибель культуры. 1929, 30 стр.

Шесть дней творения. П., 1930, 320 стр.
Арфа Царя Давида в русской поэзии. Брюссель, 1960, 7 стр.
Статьи см. Мат. библ. I, Бл., (1931) и Зан. 1954.

ИЛЬИН Иван Александрович (1883-1954)
Родился в Москве 28 марта. Закончил Московский университет по юридическому и историко-философскому факультету (1912). Приват-доцент Московского университета. Профессор философии Московского университета (1918-22). В 1922 г. выехал из России. Редактор «Русского колокола», Б. (1927-30). Преподавал в Берлине, переехал в Швейцарию, где и умер 21 декабря в Цюрихе.
Проблема современного правосознания. Б., 1923.
Религиозный смысл философии. П., 1925, 114 стр.
О сопротивлении злу силою. Б., 1925.
Родина и мы. Бл., 1925.
Welt vor dem Abgrund. B, 1931.
Яд большевизма. Женева, 1931.
О России. София, 1934.
Путь духовного обновления. Б., 1937, 270 стр.
Пророческое призвание Пушкина. Рига, 1937.
Основы художества. Рига, 1937.
Основы христианской культуры. Женева, 1937.
Основа борьбы за национальную Россию. Нарва, 1938.
Ich schaue ins Leben. B, 1938.
Die Ewigen Grundlagen des Lebens. Zürich, 1939.
Wesen und Eigenart des Russischen Kultur. Zürich, 1942.
Blick in die Ferne. Zürich, 1945.
Die Philosophie Hegels. Bern, 1946.
Аксиомы религиозного опыта. П., т. 1 и 2, 1953.
О сущности правосознания. М., 1956, 223 стр.
Путь к очевидности. М., 1957, 155 стр.
Поющее сердце. М., 1958, 154 стр.
О тьме и просветлении. М., 1959, 196 стр.

Наши задачи. П., т. 1 и 2, 1956.

Русские писатели, литература и художество. Н-Й., 1973, 279 стр.

КАРСАВИН Лев Платонович (1882-1952)

Родился в Петербурге 13 декабря в семье балетмейстера. Профессор средневековой истории Петербургского университета. Выслан из России в 1922 г. Один из основателей Евразийского движения. В 1928 г. получил кафедру в Ковно и стал специалистом по литовской культуре. После занятия Литвы Красной Армией сослан коммунистами в концентрационный лагерь. Умер в заключении 12 июля.

Его последние годы жизни и смерть описаны в *Orientalia Christiana* Periodica XXIV, Roma, 1958.

Noctes Petropolitanae. B, 1922, 203 pp.

Джордано Бруно. Б., 1923, 271 стр.

Философия истории. Б., 1923, 358 стр.

Диалоги. Б., 1925, 112 стр.

О началах. Б., 1925, 184 стр.

О сомнениях в науке и вере. П., 1925, 23 стр.

Первые принципы. Б., 1925.

Св. Отцы и Учители Церкви. П., 1926, 270 стр.

Церковь, личность и государство. П., 1927, 30 стр.

Личность. Каунас, 1929, 224 стр.

Поэма о смерти. Каунас, 1923, 80 стр.

Католицизм.

Istorijos Teorija, Kaunas, 1929.

Статьи, см. Мат. библ., I, Бл., 1931. Биография и библиография в «Вестнике РСХД», № 104-105, П., 1972.

КАРТАШЕВ Антон Владимирович (1875-1960)

Родился 11 июля в Киштьме, на Урале, в семье рудокопа. В 1894 г. окончил Пермскую семинарию, а в 1899 г. — Петербургскую Духовную академию. Преподавал церковную историю (1900-05). Ушел из академии и преподавал на Высших женских курсах (1906-18).

Председатель Религиозно-философского общества в Петербурге (1909). Последний прокурор Св. Синода и первый министр Вероисповеданий Временного правительства (1917). Выехал из России в январе 1919 г. Профессор Богословского института в Париже (1925-60). Видный церковный и общественный деятель. Умер в Париже 10 сентября.

Реформы, реформация и исполнение церкви. Б., 1922, 66 стр.

На путях к Вселенскому Собору. П., 1932, 132 стр.

Св. Великий князь Владимир. П., 1939, 24 стр.

Ветхозаветная библейская критика. П., 1947, 250 стр.

Воссоздание Святой Руси. П., 1956, 258 стр.

Жизненный путь митрополита Владимира. П., 1957, 16 стр.

История Русской Церкви. П., 1959, т. I и II, стр. 681 и 589.

Вселенские Соборы. П., 1963, 801 стр.

Святая Русь в путях России. П., 24 стр.

Церковь и государство. П., 1932, 20 стр.

Статьи, см. Зан. 1937, 1947, 1954, 1965. Мат. библ., I Бл., (1931) и II, Бл., (1941).

КАССИАН, Епископ (Сергей Сергеевич Безобразов, 1892-1965)

Родился в Петербурге 29 февраля. В 1914 г. окончил Петербурский университет. Профессор Туркестанского университета (1918-20). Преподавал в Православном богословском институте в Петрограде (1921-22). Бежал из России в 1922 г. Преподавал в Белграде (1923-1924). Профессор Богословского института в Париже (1925-65). Принял монашество (1932). Посвящен в епископы (1947). Во время войны жил в Пантелеймоновском монастыре на Афоне. Видный участник Русского студенческого христианского движения, Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского и экуменического движения. Умер 4 февраля в Париже.

Евангелие от Матфея и Марка. П., 1931.

Евангелие от Луки. П., 1932.

Евангелие от Иоанна. П., 1932.

La Pentecôte Johanique. Valence, 1939.

Царство кесаря перед судом Нового Завета. П., 1949, 50 стр.

Христос и первое христианское поколение. П., 1950, 370 стр.

La prière des heures. P, 1962.

Зан. 1932, 1937, 1947, 1954, 1965. Мат. библ. I, Бл., (1931) и II, Бл., (1941).

КИПРИАН, Архимандрит (Константин Эдуардович Керн, 1899-1960)

Родился в Туле 11 мая. В 1925 году окончил юридический и богословский факультеты Белградского университета. Принял монашество в 1927 г. Рукоположен в том же году в иереи. Преподавал в Битольской семинарии в 1925-28 гг и в 1931-36 гг. Начальник русской миссии в Иерусалиме (1928-30). Профессор Богословского института в Париже (1936-1960). Инициатор международного семинара по литургике при Сергиевском подворье. Умер в Париже 11 февраля.

Крины молитвенные. Бл., 1928, 208 стр.

О. Антонин Капустин. Бл., 1934, 195 стр.

Ангелы, иночество, человечество, П., 1942, 16 стр.

Евхаристия. П., 1947, 351 стр.

Антропология св. Григория Паламы. П., 1950, 444 стр.

Православное пастырское служение. П., 1957, 253 стр.

Из неизданных писем К. Леонтьева. П., 1959, 31 стр.

Памяти архимандрита Антонина Капустина. П., 1965, 16 стр.

Золотой век святоотеческой письменности. П., 1967, 177 стр.

Les Traductions Russes des Textes Patristiques, Chévetogne, 1957.

Зан. 1954, 1965. Мат. библ., II, (1941).

КОВАЛЕВСКИЙ Петр Евграфович (1901)
Родился 16 декабря в Петербурге. Покинул Россию в 1920 г. Окончил Сорбонну в 1925 г. Доктор историко-филологических наук (1926). Преподавал во французских лицеях, Богословском институте в Париже, институте св. Дениса, в Русском научном институте и в Сорбонне. Руководитель Русского студенческого христианского движения. Активный участник церковной общественной жизни русского Парижа. Автор более 200 статей в русских и французских журналах и газетах. Библиография его работ вышла в Париже в 1972 г.

N. Leskov. P, 1926, 268 pp.

Manuel de l'Histoire Russe. P, 1948, 350 pp.

Исторический путь России. П., 1949, 130 стр.

Русское рассеяние (БД). *La dispersion Russe.* Chauny, 1951, 44 pp.

Exposé de la Foi Catholique-Orthodoxe. P., 1957.

Род Ковалевских. П., 1951, 44 стр. (Франц. пер. — 1954).

St. Serge et le Spiritualité Russe. P, 1958, 190 pp. (Испан. пер.).

Наши достижения. М., 1960, 55 стр.

L'Atlas Culturel et Historique de la Russie et du Monde Slave. P, 1961, 217 pp., 300 illustrations. (Нем. пер.).

Histoire de la Russie et de l'URSS. P, 1970, 420 pp.

Зарубежная Россия. П., 1971, 347 стр., вторая часть, 1973.

Зан. 1937, 1947, 1954. Мат. библ., I, Бл., (1931) и II, Бл., (1941).

КОНЧАЛОВСКИЙ Дмитрий Петрович (1878-1952)
Родился в Харькове. В 1902 году окончил историко-

филологический факультет Московского университета и был оставлен при кафедре древней истории. Участвовал добровольцем в войне (1914-17). В советской России преподавал немецкий и латинский языки. Оказавшись в 1941 году на территории, занятой немцами, с семьей покинул Россию. С 1945 по 1947 годы находился в лагере Ди-Пи в Германии. В октябре 1947 года переехал в Париж, где и скончался.

Пути России. П., 1969, 259 стр.

От гуманизма к Христу. П., 1971, 350 стр.

КОНЦЕВИЧ Иван Михайлович (1893-1965)

Родился 19 октября в Полтаве. Закончил математический факультет Харьковского университета. В 1930 г. окончил Сорбонну, а в 1948 г. — Богословский институт в Париже. Переехал в Америку. Умер в Сан-Франциско 6 июля.

Стяжание Духа Святого в путях древней Руси. П., 1952, 171 стр.

Старец Нектарий Оптинский. Дж., 1953, 57 стр.

Истоки душевной катастрофы Толстого. М., 1960.

Оптина пустынь и ее время. Дж., 1970, 607 стр.

КУРДЮМОВ, псевдоним КАЛЛАШ Марии Александровны (урожд. Новиковой, 1886-1954)

Родилась 18 декабря в Тверской губернии. Была журналисткой в Москве. Принимала деятельное участие в церковной жизни эмиграции. Умерла в Париже.

Кому нужна церковная смута. П., 1928.

Василий Розанов. П., 1929, 90 стр.

Церковь и новая Россия. П., 1933, 22 стр.

Сердце смятенное (о творчестве Чехова). П., 1934, 209 стр.

Рим и православная Церковь. П., 1939, 89 стр.

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович (1910)
Родился в Либаве. Окончил Пражский университет в 1939 г. Преподает в Америке.

Основы органического мировоззрения. Франкф., 1947, 250 стр.

Трагедия свободы. Франкф., 1958, 350 стр.

Очерки по истории русской общественной и философской мысли. Франкф., 1968, 216 стр.

ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (1870-1965)
Родился в Витебской губернии 6 декабря. За пропаганду атеизма был исключен из Петербургского университета. Закончил свое образование в Берне. Профессор философии в Петербургском университете. За свое христианское мировоззрение в 1921 г. лишен кафедры. Выслан из России в 1922 г. Преподавал философию в Праге и Братиславе (1930-45), затем в Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1950-53). Умер около Парижа 24 января.

Логика. Б., 1923, 378 стр. (Нем. пер. - 1927, серб. - 1927).

Основы интуиции. Б., 1927, 267 стр.

Материя и жизнь. Б., 1927, 124 стр.

Свобода воли. П., 1927, 182 стр. (Англ. пер. - 1932, 150 стр.).

Мир как органическое целое. П., 1924 (Англ. пер., Оксф. - 1928).

L'intuition, la Matière et la Vie. P, 1928, 230 pp.

Типы мировоззрений. П., 1931, 184 стр.

Ценность и бытие. П., 1931, 136 стр. (Англ. пер. - 1935).

Диалектический материализм в СССР. П., 1934, 66 стр. (Нем. и чешск. пер.).

Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. П., 1938, 226 стр.

Les Conditions de la Morale Absolue. Neuchatel, 1945. (Англ. пер. - 1941, русск. пер. - 1949, 382 стр.).

History of Russian Philosophy, L, 1952, 416 pp.

Достоевский и его христианское мировоззрение. Н-Й., 1954, 406 стр.
Общедоступное введение в философию. Франкф., 1956, 220 стр.
Характер русского народа. Франкф., 1957, 152 стр.
Учение о. С. Булгакова о всеединстве. South Canaan, Pa. (Б.Д.) 20 стр.
Воспоминания. М., 1968, 334 стр.
Мат. библ., I, Бл., (1931) и II, Бл., (1941).

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (1903-1958)
Родился в Геттингене 8 июля. Вместе с отцом выслан из России в 1922 г. Окончил Сорбонну в 1927 г. Занимался научно-исследовательской работой и преподавал богословие в Париже в институте св. Дионисия. Один из руководителей Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Умер 5 февраля в Париже.
Спор о Софии. П., 1936.
Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient. P, 1944, 248 pp. (Англ. пер. - 1957, 252 pp.).
The Meaning of Ikons (in collaboration with L. Uspensky). L, 1947, 222 pp. (Франц. пер.).
Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart. P, 1960.
La Vision de Dieu. Neuchatel, 1961. (Англ. пер. - 1963, 137 стр.).
A l'Image et à Ressemblance de Dieu. P, 1967, 225 pp.

МЕЙЕНДОРФ, протоиерей Иван Феофилович - барон (1926)
Родился 2 февраля в Neuilly s/Seine. Окончил Сорбонну и Богословский институт в Париже (1949). Преподавал историю Церкви в Париже (1950-59). Рукоположен в 1958 г. Профессор патрологии в Св. Владимирской семинарии с 1959 г. Видный деятель экуменического движения. Редактор газеты «The Orthodox Church», N.Y.
St. Grégoire de Palamas et la Mystique Orthodoxe. P, 1959, 200 pp.

Introduction à l'Étude de Grégoire Palamas. P, 1959.
Grégoire de Palamas, Triades pour la Défense des Saints Hesychastes. Vol. I & II, Louvain, 1959.
L'Eglise Orthodoxe Hier et Aujourd'hui. P, 1960, 200 pp.
The Orthodox Church. L, 1964, 245 pp.
Orthodoxie et Catholicité. P, 1965.
A Study of Gregory Palamas. L, 1964, 245 pp.
La Christologie Byzantine. P, 1967.
Le Christ dans la Theologie Byzantine. P, 1968.
Marriages: An Orthodox Perspective. Tukahoe (N.Y.), 1970, 104 pp.
Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969, 218 pp.

МОЧУЛЬСКИЙ Константин Васильевич (1892-1948) Родился 28 января в Одессе. Окончил Петербургский университет в 1914 г. и преподавал в нем с 1916 по 1920 гг. Покинул Россию в 1920 г. Преподавал в Софии (1920-22), в Сорбонне (1924-44) и в Богословском институте в Париже (1937-47). Руководитель Русского студенческого христианского движения и «Православного дела». Умер во Франции. Его памяти посвящен № 7 «Православной мысли», П., 1949.

Histoire de la Litterature Russe. P, 1934.
Духовный путь Гоголя. П., 1934, 150 стр.
Владимир Соловьев. П., 1936, 268 стр.
Великие русские писатели 19 века. П., 1939, 153 стр.
Федор Достоевский. П., 1942, 561 стр. (Франц. пер. - 1963).
Александр Блок. П., 1948, 441 стр.
Андрей Белый. П., 1955, 292 стр.
Валерий Брюсов. П., 1962, 183 стр.
Статьи, см. Зан. 1947, 1954, 1965.

ПОЗОВ Авраам Самуилович (1890)

Родился 17 декабря в Карсе, Закавказье. Изучал медицину в Киеве. Как доктор участвовал в Первой мировой войне. Продолжал медицинские занятия в Петрограде (1924-31). В 1931 году переехал в Грецию и работал врачом в Афинах. С 1943 года живет в Германии и занимается богословием.

Логос - медитация древней Церкви. М., 1961, 163 стр.

Основы церковной антропологии. Мадрид, 1965-66, т. 1, 421 стр. и т. 2, 345 стр.

Метафизика Пушкина. Мадрид, 1967, 235 стр.

Основы христианской философии. Мадрид, 1970, т. I, 341, стр., т. II, 205 стр.

ПОЛТОРАЦКИЙ Николай Петрович (1921)

Сын священника. Родился 16 февраля в Константинополе. Учился в Болгарии и Германии. Окончил Сорбонну в 1954. В 1956 году переехал в Америку. Профессор Питсбургского университета. Редактор ряда зарубежных сборников.

Николай Бердяев и Россия. Н-Й., 1967, 262 стр.

Русская литература в эмиграции (ред.). Н-Й., 1972, 400 стр.

СКОБЦОВА, мать Мария. (Елизавета Юрьевна Пиленко, 1891-1945)

Родилась 8 декабря в Риге. Первая женщина, окончившая Петербургскую Духовную академию (заочно). Член социал-революционной партии. Городская голова Анапы в 1917 г. В 1921 г. покинула Россию и поселилась в Париже. В 1932 г. приняла монашество. Секретарь Русского студенческого христианского движения. Основала «Православное дело». За укрывательство евреев арестована немцами в 1943 г. и погибла в лагере.

Жатва Духа. т. I и II. П., 1927, 44 и 44 стр.

А. Хомяков. П., 1929, 61 стр.

В. Соловьев. П., 1929.

Достоевский и современность. П., 1929, 74 стр.

Мать Мария (биография и стихи). П., 1947, 165 стр.

Стихи. П., 1949, 99 стр.

СМОЛИЧ Игорь Корнилович (1898-1970)

Родился 27 мая. Покинул Россию в 1920 г. Поселился в Берлине (1923). Окончил Берлинский университет. Член Русского студенческого христианского движения. Умер в Берлине 2 ноября.

Leben und Lehre der Starzen. Wien, 1936, Köln, 1952. (Франц. пер., П., 1967, 226 стр.).

Das Alt-Russische Mönchtum. Würzburg, 1940.

Russisches Mönchtum (1448-1917). Würzburg, 1953, 556 pp.

Die Russische Kirchliche Mission in Jerusalem. 1950.

Geschichte der Russischen Kirche. Leiden, 1964.

СОФРОНИЙ, архимандрит (Сергей Семенович Сахаров, 1896)

Родился в Москве. Учился в Богословском институте в Париже (1923-25). Постригся на Афоне в 1925 г. Рукоположен в 1941 г. Вернулся во Францию в 1947 г. Игумен монастыря в Англии (1960).

The Undistorted Image. Starets Silouan (1866-1938). L, 1958, 207 pp. (Греч. пер. - 1973).

Unité de l'Eglise à l'Image de la Sainte Trinité. P, 1958. (Нем. пер. - 1959).

The Monk of Mount Athos. 1, 1973, 124 pp.

СТЕПУН Федор Августович (1884-1965)

Родился в Москве 6 февраля. Окончил Гейдельбергский университет (1910). Редактор международного философского журнала «Logos» (1910-14). Лектор по философии и литературе. Директор Показательного театра (1920-22). Выслан из России в 1922 г. Профессор в

Дрездене (1926-37). С 1947 г. профессор в Мюнхене. Один из редакторов «Нового града». Умер 23 февраля в Мюнхене.

Жизнь и творчество. Б., 1923, 242 стр.
Основные проблемы театра. Б, 1923.
Письма прапорщика артиллериста. Пр., 1925.
Николай Переселегин. П., 1929. (Нем. пер.).
Wie was das möglich. M, 1929.
Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Leipzig, 1934.
The Russian Soul and Revolution. L, 1936, 184 pp.
Dostojewskij. Heidelberg, 1950.
Бывшее и несбывшееся. т. I и II, Н-Й., 1956. (Нем. пер.).
Theater und Film. M, 1953.
Der Bolschewismus und die Christliche Existenz. M, 1959.
Dostojewskij und Tolstoj. M, 1961.
Встречи. М., 1962, 206 стр.
Mystische Weltschau. M, 1964.
Мат. библ., I, Бл., (1931).

СТРУВЕ Никита Алексеевич (1931)
Родился 16 февраля в Париже. Окончил Сорбонну. Преподает в Парижском университете. Редактор «Вестника РСХД».

Les Chrétiens en URSS. P, 1963. (Нем. пер. - 1965, англ. - 1967, 464 стр.).

ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич, князь. (1863-1920)
Родился 23 сентября в имении Ахтырка. Окончил Московский университет. Выдающийся философ, общественный деятель и искусствовед. Вместе со старшим братом Сергеем (1862-1905) был близким другом Владимира Соловьева (1853-1900). Умер от сыпного тифа 21 января в Новороссийске накануне эвакуации.

Воспоминания. София, 1921, 195 стр.
Смысл жизни. Б., 1922, 282 стр.

Из прошлого. Вена, 1923, 8 стр.

Из путевых заметок беженца. Кисловодск, 1919, Б., 1926. (Архив русской революции).

Три очерка о русской иконе. П., 1965, 161 стр. Включает библиографию.

1. *Умозрение в красках.* (Нем. пер. - 1927).
2. Два мира в древней русской живописи.
3. Россия в ее иконе.

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1886-1951)

Родился 1 октября в Саратове. Студентом стал членом социал-демократической партии. Бежал за границу. Изучал историю в Германии (1906-08). Вернулся нелегально в Россию и окончил университет. В 1914 г. легализировал свое положение и преподавал историю сначала в Петербурге, потом в Саратове. Уехал из России в 1925 г. Преподавал в Богословском институте в Париже. Участвовал в Русском студенческом христианском движении и Содружестве св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Основатель «Православного дела» и редактор «Нового града» (1931-40). В 1943 г. переехал в Америку. С 1946 г. преподавал в Св. Владимирской семинарии. Умер 1 сентября в Нью-Йорке. Полная библиография его трудов напечатана в Париже в 1956 г.

The Russian Church since the Revolution. L, 1928, 96 pp.

Св. Филипп, Митрополит Московский. П., 1928, 224 стр.

Святые Древней Руси. П., 1931, 1960, 260 стр.

И есть и будет. Размышления о России. П., 1932, 217 стр.

Социальное значение христианства. П., 1933, 32 стр.

Стихи духовные. П., 1935, 152 стр.

The Russian Religious Mind. Cambridge, Mass. 1946, 1960, 1966. Vol. I, 431 pp., vol. II, 423 pp. (1966 – a new edition).

The Treasury of Russian Spirituality. L, 1950, 449 pp.
Новый град. Н-Й., 1938, 375 стр.
Христианин в революции. П., 1957, 187 стр.
Лицо России. Сборник статей 1918-31 гг. П., 1967, 328 стр.
Россия, Европа и мы П., 1973, 319 стр.
См. также Мат. библ. I, Бл., (1931) и II, Бл., (1941).

ФЛОРОВСКИЙ, протоиерей Георгий Васильевич (1893)
Родился 28 августа в Одессе. В 1916 г. окончил Новороссийский университет. Преподавал в Праге. Профессор патрологии в Богословском институте в Париже (1926-39). Профессор и декан Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1939-55). Профессор в Харвардском и Принстонском университетах. Член Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Видный участник экуменического движения. Автор многочисленных статей в богословских журналах. Доктор в университетах.

Достоевский и Европа. София, 1922, 40 стр.
Восточные Отцы IV века. П., 1931, 240 стр.
Византийские Отцы от V до VIII вв. П., 1933, 260 стр.
Пути русского богословия. П., 1937, 574 стр.
Bible, Church, Tradition. Belmont, Mass., 1972, 127 pp.
The Body of the Living Church. Thessaloniki. 1973.
Christianity and Culture. Belmont, Mass., 1974, 245 pp.
Зан. 1937, 1947, 1954. Мат. библ., I, Бл., (1931), II, Бл., (1941).

ФРАНК Семен Людвигович (1877-1950)
Родился 16 января в Москве в еврейской ортодоксальной семье. Поступил на юридический факультет Московского университета. Вел марксистскую пропаганду среди рабочих. В 1899 г. исключен из Московского университета. Продолжал образование в Берлине. Окончил Казанский университет в 1901 г. После сближения с

П. Б. Струве стал редактором философского отдела «Русской мысли» (1906). Участвовал в сборнике «Вехи» (1909). Принял православие (1912). Декан философского факультета Саратовского университета (1917-21). Выехал из России в 1922 г. Жил в Германии до 1939 г., во Франции до 1945 г. Умер 10 декабря в Лондоне. Книга, посвященная его памяти, и с полной библиографией – *С. Л. Франк 1877-1950.* М., 1954.

Введение в философию. Б., 1923.
Живое знание. Б., 1923.
Религия и наука. Б., 1924.
Крушение кумиров. Б., 1924, 103 стр.
Die Russischer Weltanschaung. B, 1926.
Смысл жизни. П., 1926, 169 стр.
Основы марксизма. П., 1926.
Материализм как мировоззрение. П., 1928, 39 стр.
Духовные основы общества. П., 1930, 314 стр.
Личная жизнь и социальное строительство. П., 1933, 25 стр.
La Connaissance de l'Être. P, 1937.
Пушкин как политический мыслитель. Бл., 1937.
Непостижимое. П., 1939, 323 стр.
God with Us. L, 1946, 296 pp.
Свет во тьме. П., 1949, 403 стр.
V. Soloviev. An Anthology. L, 1950, 252 pp.
Реальность и человек. П., 1956, 413 стр. (Англ. пер. - 1965).
Биография П. Б. Струве. Н-Й., 1956.
Этюды о Пушкине. М., 1957.
С нами Бог. П., 1964, 378 стр. (Англ. пер. - 1946, фр. - 1955).
Душа человека. П., 1964, 328 стр.
Из истории русской философской мысли. Н-Й., 1965, 300 стр.
Предмет знания. Slav. Propvleen, 1966.
Ересь утопизма. М., 1972, 35 стр.
Мат. библ., I, Бл., (1931) и II, Бл., (1941).

ЧЕТВЕРИКОВ, протоиерей Сергей Иванович (1867-1947) Родился 12 июня в купеческой семье. Окончил Московскую Духовную академию в 1896 г. Рукоположен в том же году. Был священником при Неплюевском братстве, с 1907 по 1920 год — законоучитель в Полтавском кадетском корпусе и вместе с ним попал за границу. Приходской священник в Югославии (1920-23), настоятель русского прихода в Братиславе (1923-28). Духовник Русского студенческого христианского движения (1928-39). Умер 29 апреля в Братиславе.

Русский пастырь. В. Свидник. 1925.

Оптина пустынь. П., 1926, 185 стр.

Великим постом. П., 1926, 63 стр.

Путь чистоты. П., 1929, 39 стр.

Церковь и молодежь. П., 1933, 32 стр.

Что такое молитва Иисусова. Сердоболь, 1938.

Молдавский старец Паисий Величковский. Петсери, 1938, ч. 1, 135 стр., ч. 2, 125 стр.

О внутренних препятствиях на пути к Евангелию. П., 1951, 15 стр.

Духовный облик о. Иоанна Кронштадтского и его пастырские заветы. 1939.

Список статей и краткая автобиография находятся в «Вестнике Церковной жизни», № 8. Париж, июнь 1947 г.

Мат. библ., I, Бл., (1931).

ШМЕМАН, протоиерей Александр Дмитриевич (1921) Родился 13 мая в Таллине (Эстония). В 1945 г. окончил Богословский институт в Париже. Преподавал в нем Церковную историю (1945-51). Профессор и декан Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке с 1962 г. Руководитель Русского студенческого христианского движения и Содружества св. Албания и преп. Сергия. Видный участник экуменического движения и известный лектор.

Церковь и церковное устройство. П., 1949, 24 стр.
Таинство крещения. П., 1951, 32 стр.
Исторический путь православия. Н-Й., 1954, 382 стр. (Англ. пер. - 1963).
Введение в литургическое богословие. П., 1961, 247 стр. (Англ. пер. - 1966).
For the Life of the World. N. Y., 1963.
Ultimate Questions. N. Y., 1965, 309 pp.
Таинство и Православие. Н-Й., 1965. (Англ. пер. - 1965).
The World as Sacrament. L, 1965, 142 pp.
Great Lent. St. Vladimir Sem. Press. 1969, 124 pp.

К списку русских православных богословов и философов следует добавить имена двух выдающихся мыслителей — Вячеслава Иванова и Льва Шестова. Хотя они и не были членами Православной Церкви, но их мировоззрение окрашено духом русского христианства, и поэтому их произведения принадлежат к сокровищнице православной русской культуры.

ИВАНОВ Вячеслав Иванович (1866-1949)
Родился в Москве 16 февраля. Сирота, воспитывался матерью. Окончил Московский университет. В Германии занимался классической культурой. Жил в Италии и Греции. Известный поэт. Первая книга стихов издана в 1903 г. Вернулся в Россию в 1905 г. Поселился в Петербурге. Возглавлял религиозное и философское возрождение. В 1913 г. переехал в Москву. В 1920 г. профессор классической филологии в Баку. Покинул Россию в 1924 г. Поселился в Риме, в 1926 г. стал католиком. С 1936 г. до конца жизни профессор русского языка в Папском Восточном институте. Умер 16 июля в Риме.

Переписка из двух углов. (Фр. пер. - 1930, итал. и исп. - 1933, нем. - 1946, русский, П., 1963).

Die Russische Idee. Tübingen, 1930. (Англ. пер. - 1952).

Dostojewskij. Tübingen, 1932.

Человек. Поэма. П., 1939.

Деяния Святых Апостолов. Послания, Откровения св. Иоанна. Перевод и комментарии. Ватикан, 1946.

Псалтырь. Ватикан, 1950.

Das Alte Wahre. Сборник статей. Б., 1955.

Дионис и предионисийство. Глава из докторской диссертации. 1923. На немецком языке, Амстердам, 1961.

Свет вечерний. Стихи. Оксфорд, 1962, 229 стр.

ШЕСТОВ (Лев Исаакович Шварцман, 1866-1938)
Родился 31 января в Ковно. Сын крупного коммерсанта. Учился в Московском и Киевском университетах и окончил математический и юридический факультеты. Закончил образование в Италии и Швейцарии (1895-98). Сначала помогал отцу, занимался журналистикой, потом начал писать на религиозно-философские темы. Покинул Россию в 1919 г. Поселился в Париже, где вскоре приобрел широкую известность как выдающийся религиозный мыслитель. Его книги переведены на большинство европейских языков. Умер 20 ноября в Париже.

Добро в учении Толстого и Ницше. Б., 1923. (Фр. пер. - 1925, нем. - 1923). 2-е изд. П., 1971, 214 стр.

Достоевский и Ницше. Б., 1922. (Фр. пер. - 1926, нем. - 1922, исп. - 1949, Аргентина). 2-е изд. П., 1971, 250 стр.

All Things are Possible. L, 1920, (Фр. пер. - 1927).

Власть ключей. Б., 1923. (Фр. пер. - 1928, нем. - 1926).

На весах Иова. П., 1929, 378 стр. (Нем. пер. - 1929, исп. - 1932).

La Révélation de mort. P, 1923.
Киркегард и экзистенциальная философия. П., 1939. (Фр. пер. - 1936, нем. - 1949, дат. - 1947, исп. - 1949).
Афины и Иерусалим. П., 1951, 278 стр. (Фр. пер. - 1938, нем. - 1938, итал. - 1943-46).
Апофеоз беспочвенности. П., 1971, 300 стр.
Sola Fide – Только верою. П., 1967, 295 стр.
Умозрение и откровение. П., 1965, 344 стр.
Мат. библ., I, Бл., (1931).

СПИСОК ИМЕН

Перечень сокращений

абб.	*аббат*	*патр.*	*патриарх*
арх.	*архиепископ*	*пр.*	*правил*
архм.	*архиманбрит*	*прим.*	*примечание*
бар.	*барон*	*прок.*	*прокуратор*
блаж.	*блаженный*	*прот.*	*протоиерей*
вел. кн.	*великий князь*	*протп.*	*протопоп*
ген.	*генерал*	*протопр.*	*протопресвитер*
гр.	*граф, графиня*	*проф.*	*профессор*
еп.	*епископ*	*псев.*	*псевдоним*
зам.	*замучен*	*р.*	*родился*
игум.	*игуменья*	*свящ.*	*священник*
иером.	*иеромонах*	*св.*	*святой*
импер.	*император, императрица*	*ст.*	*старец*
		стр.	*страстотерпец*
кан.	*каноник*	*ум.*	*умер.*
кн.	*князь, княгиня*	*ур.*	*урожденная*
митр.	*митрополит*	*цес.*	*цесаревич*

А

Б

В

Г

Д

Е

Ж

З

И

К

Л

М

Н

О

П

Р

С

Т

У

Ф

Х

Ц

Ч